Leszek
KOŁAKOWSKI



GŁÓWNE NURTY MARKSIZMU

Część I
POWSTANIE





Leszek
KOŁAKOWSKI

GŁÓWNE NURTY MARKSIZMU

Część I
POWSTANIE

WYDAWNICTWO „KRĄG"
WYDAWNICTWO „POKOLENIE"
Warszawa 1989

Leszek Kołakowski, **Główne nurty marksizmu**

Pierwsze wydanie: Instytut Literacki, Paryż
(tom I - 1976; tom II - 1977; tom III - 1978)

Drugie wydanie poprawione: Wydawnictwo Aneks, Londyn 1988



Pierwsze wydanie krajowe: Wydawnictwo Alternatywy, Gdańsk 1981

Drugie pełne wydanie krajowe:
Krąg - Pokolenie, Warszawa, kwiecień 1989

Fotoskład: Libra Books
63 Jeddo Road, London W 12 9EE

SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ I - POWSTANIE

PRZEDMOWA

Zamierzeniem moim było napisać podręcznik. Mówiąc tak, nie roszczę sobie absurdalnej pretensji, by udało mi się przedstawić dzieje marksizmu w sposób niekontrowersyjny, pozbawiony własnych moich opinii, własnych zasad interpretacji i własnych skłonności. Mam na myśli tyle tylko, że starałem się przedstawić tę historię nie w formie luźnego eseju, ale raczej w ten sposób, by pomieścić w niej zasób najważniejszych wiadomości, z których mógłby korzystać każdy, kto chce zostać wprowadzony w temat, niezależnie od tego, czy zgadza się, czy nie zgadza z moimi ocenami. Starałem się także, w miarę możności, nie zatajać moich ocen w opisie, ale przedstawiać je w postaci wyraźnie wyodrębnionych fragmentów. Wiadomo, oczywiście, że oceny i skłonności autora zawarte są nieuchronnie także w sposobie prezentacji, w doborze spraw, o których mówi, w hierarchii ważności, jaką przypisuje ideom, wydarzeniom, ludziom i pismom. Jednakże napisanie jakiegokolwiek podręcznika historycznego — wszystko jedno, w zakresie historii politycznej, historii idei czy historii sztuki — byłoby w ogólności niepodobieństwem, gdybyśmy zakładali z góry, że każdy obraz w takim samym stopniu jest zniekształcony przez upodobania autora, że więc nie ma faktów albo że każdy fakt jest konstrukcją mniej czy bardziej dowolną, że słowem, nie ma opisu historycznego, a tylko oceny.

Książka ta jest próbą historii marksizmu, to znaczy historii doktryny. Nie jest historią idei socjalistycznych. Nie jest także historią partii czy ruchów politycznych, które tę doktrynę w różnych wersjach przyjmowały za własną ideologię. Zbyteczne podkreślać, że rozróżnienie takie nie daje się dobrze przeprowadzić, a w przypadku marksizmu jest ono szczególnie kłopotliwe, jako że związek między pracą teoretyków i ideologów a walkami politycznymi jest oczywisty i ścisły. Niemniej, o czymkolwiek piszemy, musimy zawsze wycinać z „żywych całości" pewne fragmenty, o których skądinąd wiemy, że nie mają życia całkiem samodzielnego. Gdyby nie wolno nam było tego czynić, moglibyśmy pisać wyłącznie historię świata, skoro wszystko tak lub owak jest ze sobą związane. Podręcznikowy charakter książki widoczny jest i w tym, że staram się podawać w niej podstawowe wiadomości, które związek między rozwojem doktryny a jej funkcjami jako ideologii politycznej ukazują. Wiadomości te ograniczone są jednak do niezbędnego minimum.

Nie ma prawie kwestii odnoszącej się do interpretacji marksizmu, która nie byłaby przedmiotem sporu. Ważniejsze z tych sporów staram się notować, ale nie potrafiłbym, bez zupełnego rozsadzenia konstrukcji książki, wdawać się w szczegółowe dyskusje z wszystkimi historykami lub krytykami, których dzieła są mi znane, a których opinii czy interpretacji nie podzielam.

Jak można zauważyć, książka podzielona jest wedle zasad niejednakowych. Zasada chronologiczna, jak się okazało, nie mogła być w sposób rygorystyczny utrzymana, skoro wydawało mi się ważne ukazanie pewnych osób czy prądów jako wewnętrznie związanych całości. Podział książki na tomy jest wprawdzie wyznaczony chronologicznie, lecz również pod tym względem musiałem dopuścić się pewnych niekonsekwencji, aby w miarę możności rozważać różne kierunki w marksizmie jako wyodrębnione całostki.

Pierwszą wersję pierwszego tomu książki napisałem w 1968 roku, korzystając z wolnego czasu, jakim dysponowałem, gdy usunięto mnie z profesury na Uniwersytecie Warszawskim. Po kilku latach nieuchronnie wyszło na jaw, że tom ten wymaga licznych uzupełnień, poprawek i zmian. Tom drugi i trzeci pisałem w latach 1970-1976, korzystając z przywilejów, jakie dawało mi członkostwo All Souls College *w Oxfordzie. Jestem prawie pewien, że nie napisałbym go w innych warunkach, bez tych przywilejów.*

Drugi tom podręcznika czytało w maszynopisie dwóch moich przyjaciół warszawskich, dr Andrzej Walicki oraz dr Ryszard Herczyński; pierwszy jest historykiem idei, drugi matematykiem; od obu dostałem mnóstwo wartościowych uwag krytycznych i sugestii. Całość czytała, prócz mnie, jedynie moja żona, dr Tamara Kołakowska, która jest z zawodu lekarzem-psychiatrą; jak wszystko, co piszę, również ta książka zawdzięcza bardzo wiele jej krytycznym lekturom i zdrowemu rozsądkowi.

Oxford, 17 maja 1974 r. Leszek Kołakowski

NOTA OD WYDAWCÓW KRAJOWYCH

Książka, którą oddajemy do rąk Czytelników w kraju - to dzieło najwybitniejszego dziś polskiego filozofa, Leszka Kołakowskiego. *Główne nurty marksizmu* powstały po wymuszonym wyjeździe Kołakowskiego z Polski. Książka ukazała się po raz pierwszy w Instytucie Literackim w Paryżu w latach 1976-1978. Pierwsze krajowe wydanie (Alternatywy, Gdańsk 1981) było właśnie przedrukiem edycji paryskiej.

Po dziesięciu latach londyńskie wydawnictwo Aneks dokonało reedycji dzieła, uzupełnionego przez Autora i wzbogaconego o indeks osobowy. Niniejsze wydanie jest przedrukiem z jednotomowej edycji londyńskiej. Ze względów technicznych podzieliliśmy całość na trzy tomy.

Wydawnictwo „Krąg"
Oficyna Wydawnicza „Pokolenie"

WSTĘP

Karol Marks był filozofem niemieckim. Zdanie to nie wygląda odkrywczo. Przy bliższym wejrzeniu może się jednak okazać mniej banalne i mniej oczywiste niż na pierwszy rzut oka. Wypowiadając je, naśladuję Jules Micheleta, który miał rozpocząć swoje wykłady o historii Anglii od zdania: „Panowie, Anglia jest wyspą!". Jest to, oczywiście, znaczna różnica, czy po prostu fakt ten, iż Anglia jest wyspą, jest nam wiadomy, czy też interpretujemy w świetle tego faktu historyczne losy kraju. W tym drugim wypadku pewna opcja historyczna jest zawarta w takim skromnym zdaniu. Podobnie filozoficzna lub historyczna opcja zawarta jest w twierdzeniu, że Marks był niemieckim filozofem, jeśli pojmujemy ją jako propozycję pewnej interpretacji jego myśli. Interpretacja taka zakłada bowiem, że traktujemy marksizm jako projekt filozoficzny, uszczegółowiony w analizach ekonomicznych i w doktrynie politycznej. Taki sposób prezentacji nie jest ani trywialny, ani bezsporny. Co więcej, jeśli powiedzenie, że Marks był filozofem niemieckim, nie może dziś uchodzić za odkrycie, to inaczej było 50 lat temu. Większość marksistów w epoce II Międzynarodówki uważała Marksa raczej za autora pewnej teorii ekonomicznej i społecznej, która, wedle jednych, da się pogodzić z różnymi stanowiskami metafizycznymi czy epistemologicznymi albo, wedle innych, została uzupełniona filozoficznymi podstawami przez Engelsa tak, iż marksizm właściwy jest spójnym blokiem teoretycznym, złożonym z dwóch lub trzech części opracowanych odpowiednio przez dwóch autorów.

Wszyscy znamy polityczne zaplecze współczesnych zainteresowań marksizmem. Jest to zainteresowanie dla doktryny, która uchodzi za ideologiczną tradycję współczesnego komunizmu. Zarówno ci, którzy za marksistów się uważają, jak i ich przeciwnicy, pospolicie rozważają pytanie: czy komunizm współczesny, zarówno w ideologii, jak w instytucjach, jest prawomocnym dziedzicem Marksa? Trzy najpospolitsze postawy w stosunku do tego pytania są, w uproszczeniu, następujące: 1) Tak, komunizm współczesny jest doskonałym wcieleniem doktryny marksistowskiej, co też dowodzi, że doktryna ta jest nasieniem niewolnictwa, tyranii i zbrodni; 2) Tak, komunizm współczesny jest doskonałym wcieleniem doktryny marksistowskiej, co też dowodzi, że doktryna ta przyniosła ludzkości nadzieję wyzwolenia i szczęścia; 3) Nie, komunizm

jest głęboką deformacją oryginalnej Ewangelii Marksa, zdradą podstawowych założeń Marksowskiego socjalizmu. Pierwsza odpowiedź należy do tradycyjnej ortodoksji antykomunistycznej, druga – do tradycyjnej ortodoksji komunistycznej, trzecia – do różnego rodzaju marksistów krytycznych, rewizjonistów, marksistów „otwartych" etc. Wykład niniejszy zakłada, że pytanie, na które te trzy postawy są odpowiedzią, jest niewłaściwie postawione i nie warto próbować na nie odpowiadać. Ściślej, nie można odpowiadać ani na pytanie „w jaki sposób rozwiązać różne problemy współczesnego świata zgodnie z marksizmem?", ani „co Marks by powiedział, gdyby zobaczył dzieło swoich wyznawców?". Oba pytania są jałowe i nie ma racjonalnej metody odpowiedzenia na żadne z nich. Marksizm nie zawiera żadnej sprecyzowanej metody rozwiązywania pytań, których Marks sam sobie nie stawiał, albo które w jego czasach nie istniały. Gdyby Marks żył o 90 lat dłużej, niż żył faktycznie, musiałby się zmienić w sposób, którego nikt nie jest w stanie się domyśleć.

Ci, którzy sądzą, że komunizm jest „zdradą" lub „zniekształceniem" marksizmu pragną uwolnić niejako Marksa od odpowiedzialności za czyny tych, którzy się mienią jego duchowym potomstwem. Podobnie heretycy i schizmatycy XVI i XVII stulecia krytykowali Kościół rzymski za zdradę pierwotnego posłania i podobnie usiłowali uniewinnić świętego Pawła ze związków z korupcją Rzymu. W ten sam sposób rozumowali ci, którzy chcieli oczyścić imię Nietzschego z ponurych powiązań z ideologią i praktyką niemieckiego nazizmu. Ideologiczne motywacje takich prób są oczywiste, lecz ich wartość poznawcza jest znikoma. Mamy pod dostatkiem doświadczeń, aby wiedzieć, że wszystkie ruchy społeczne muszą być tłumaczone wieloma okolicznościami i że źródła ideologiczne, na które się powołują i którym chcą dochować wierności, są tylko jednym z czynników, przyczyniających się do ich formy, ich sposobów działania, ich sposobów myślenia. Z góry więc możemy być pewni, że żaden ruch polityczny lub religijny nie jest doskonałym wcieleniem jego domniemanej „istoty" zawartej w pismach, które uznaje on za swój kanon; z góry też możemy być pewni, że pisma te nie są nigdy absolutnie plastycznym materiałem, ale że wywierają pewien wpływ samodzielny na kształt ruchu. Normalnie więc tak się dzieje, że siły społeczne, które są nosicielami pewnych ideologii, są silniejsze niż te ideologie, lecz do pewnego stopnia ulegają ciążeniu swojej tradycji.

Pytanie, które stawia sobie historyk idei, nie powinno przeto polegać na konfrontacji esencji pewnej idei z jej egzystencją praktyczną w postaci ruchów społecznych. Powinniśmy raczej pytać, w jaki sposób i w wyniku jakich okoliczności pierwotna idea zdolna była patronować tylu i tak różnym, wzajem ze sobą wojującym siłom? Czy i co było takiego w owej idei pierwotnej, w jej dwuznacznościach, w jej konfliktowych tendencjach, co umożliwiło taki właśnie jej rozwój późniejszy? Rozdwojenia i zróżnicowania wszystkich wpływowych idei w ich późniejszym promieniowaniu są zjawiskiem notorycznym i bezwyjątkowym w historii kultury. Nie ma też sensu zadawać sobie pytań o to, kto współcześnie jest „prawdziwym" marksistą, gdyż pytania takie powstać mogą tylko wewnątrz ideologicznej perspektywy, która zakłada, że kanonicz-

ne pisma są autorytatywnym źródłem prawdy i że wobec tego rozstrzygnięcie kwestii, kto jest ich najlepszym interpretatorem, rozstrzyga zarazem kwestię, kto jest posiadaczem prawdy. W rzeczywistości nic nie przeszkadza nam uznać, że różne ruchy i różne ideologie, choćby tępiące się wzajem, mają prawo powoływać się na marksizm (oprócz pewnych wypadków skrajnych, którymi jednak nie zajmuję się w tym wykładzie). Podobnie jałowe jest rozważanie pytania „kto był prawdziwym arystotelikiem – Averroes, Tomasz z Akwinu, Pomponazzi?", albo „kto był bardziej autentycznym chrześcijaninem – Kalwin, Erazm, Bellarmin, Loyola?". Dla wierzącego chrześcijanina kwestia ta może być istotna, ale nie ma ona znaczenia dla historyka idei. Tego ostatniego może jednak interesować pytanie, co w pierwotnej treści chrześcijaństwa stanowiło o tym, że ludzie tak niepodobni, jak Kalwin, Erazm, Bellarmin i Loyola mogli powoływać się na to samo źródło? Innymi słowy, historyk idei traktuje idee na serio, nie sądzi, by były one absolutnie posłuszne okolicznościom i pozbawione siły własnej (w przeciwnym wypadku nie byłoby powodu ich studiować), ale nie sądzi także, by mogły one żyć przez pokolenia nie zmieniając swojego sensu.

Kwestia stosunku między marksizmem Marksa a marksizmem marksistów jest uprawniona, ale nie może być pytaniem o to, kto jest „bardziej prawdziwym" marksistą.

Jeśli w tym znaczeniu umieszczamy się, jako historycy idei, na zewnątrz ideologii, to jednak nie umieszczamy się bynajmniej na zewnątrz kultury, w której i z której żyjemy. Przeciwnie, historia idei, a w szczególności tych, które wywierały i nadal wywierają znaczny wpływ na umysły, jest do pewnego stopnia samokrytyką kultury. Proponuję zastosować do rozumienia marksizmu punkt widzenia, który Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* zajął wobec nazizmu i jego związków z niemiecką kulturą. Tomasz Mann mógł powiedzieć i miał prawo powiedzieć, że nazizm nie ma nic wspólnego z kulturą niemiecką, albo że jest jej bezwstydnym zaprzeczeniem i sfałszowaniem. Mógł to powiedzieć, lecz nie powiedział. Zapytywał natomiast, w jaki sposób takie zjawisko jak ruch hitlerowski i ideologia nazistowska mogły były w Niemczech się zrodzić i co w niemieckiej kulturze umożliwiło ich powstanie? Pisał, że każdy Niemiec w monstrualnościach nazizmu rozpozna ze zgrozą groteskowo zniekształcone rysy, które widział w najlepszych (najlepszych, to istotne) przedstawicieli swojej kultury. Nie zadowolił się zatem zwykłym pominięciem kwestii genezy ideowej hitleryzmu, nie zadowolił się oświadczeniem, że hitleryzm nie ma żadnego prawa do przywłaszczania sobie czegokolwiek, co niemiecka kultura stworzyła. Podjął samokrytykę kultury, której był sam częścią i współtwórcą. W rzeczy samej, powiedzenie, że ideologia nazizmu była „karykaturą" Nietzschego, nie wystarcza, bo możemy mówić o karykaturze tylko o tyle, o ile możemy za jej pośrednictwem rozpoznać oryginał. Naziści kazali swoim nadludziom czytać *Wolę mocy* i nie wystarcza powiedzieć, że był to nieważny przypadek – jak gdyby mogli na to miejsce, z równym skutkiem, polecić *Krytykę praktycznego rozumu*. Nie chodzi, oczywiście, o „winę" Nietzschego, który jako osoba nie jest odpowiedzialny za użytek czyniony z jego pism; ale

użytek ten, mimo wszystko, nie może nie budzić niepokoju, nie może być zlekceważony jako nieznaczący przypadek w rozumieniu jego tekstów. Święty Paweł jako osoba nie jest „odpowiedzialny" za Kościół rzymski w końcu XV wieku i za inkwizycję; ale zarówno chrześcijanin, jak niechrześcijanin nie może zadowolić się powiedzeniem, że chrześcijaństwo zostało zniekształcone czy zniepravione w czynach niegodziwych papieży i biskupów; powinien pytać raczej, czy i co w orędziach Świętego Pawła mogło było służyć za wsparcie niegodziwościom i zbrodniom. Pytania pod adresem Marksa i marksizmu muszą być analogiczne i w tym sensie wykład niniejszy nie jest tylko opisem historycznym, ale także próbą refleksji nad dziwnymi losami idei, która zaczęła się od prometejskiego humanizmu i skończyła monstrualnościami stalinowskiej tyranii.



Chronologia marksizmu jest zawikłana z tej głównie racji, że liczne pisma Marksa, uchodzące dziś za nadzwyczaj doniosłe, ogłoszone zostały drukiem dopiero w dwudziestych i trzydziestych latach naszego wieku lub później (należą tu: *Ideologia niemiecka*; pełny tekst rozprawy doktorskiej *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody; Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa; Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* z 1844 roku; *Grundrisse*; należy tu także *Dialektyka przyrody* Engelsa). Teksty te nie mogły zatem mieć znaczenia dla epoki, w której powstały, dzisiaj wszakże uchodzą nie tylko za przyczynki do biografii intelektualnej Marksa samego, to jest nie tylko historycznie są interesujące, ale analizowane są jako konstytutywne składniki doktryny, której bez nich nie podobna zrozumieć. Toczy się nadal spór, co do tego, czy i w jakim stopniu tak zwana dojrzała myśl Marksa, wyrażona zwłaszcza w *Kapitale*, jest treściowo dalszym ciągiem jego młodzieńczych, filozoficznych poczynań, czy też, jak chcą niektórzy komentatorzy, wyrasta z radykalnego przełomu umysłowego; czy więc i w jakim stopniu Marks porzucił w latach 50-tych i 60-tych dawny styl myślowy, określony głównie horyzontem problemowym heglowskiej i młodoheglowskiej filozofii. Jedni sądzą, że filozofia społeczna *Kapitału* jest niejako preformowana we wczesnych tekstach i stanowi ich rozwinięcie lub uszczegółowienie, inni – przeciwnie – że analizy społeczeństwa kapitalistycznego oznaczają zerwanie z utopijną i normatywną retoryką wczesnego okresu; stanowiska w tym sporze są skorelowane z odmiennymi interpretacjami całego sensu Marksowskiej myśli.

Zakładam w tym wykładzie, że nie tylko chronologicznie, ale także logicznie, punktem wyjścia marksizmu jest filozoficzna antropologia. Jednocześnie należy zauważyć, że niepodobna niemal, bez deformacji, wydzielić z Marksowskiej myśli filozoficzną treść jako obszar samodzielny. Marks nie był pisarzem akademickim, lecz humanistą w renesansowym znaczeniu słowa, a myśl jego ogarniała całość spraw ludzkich, podobnie jak wizja wyzwolenia społecznego obejmowała współzależnie całość ważnych problemów, z jakimi boryka się ludzkość. Zwykło się odróżniać trzy obszary problemowe marksizmu –

filozoficzno-antropologiczne założenia, doktrynę socjalistyczną i analizę ekonomiczną, i odpowiednio zwracać uwagę na trzy źródła główne, . których wyrosła Marksowska doktryna: niemiecką dialektykę, socjalistyczną myśl francuską i angielską ekonomię polityczną. Rozpowszechnione jest wszelako przekonanie, że rozdzielanie marksizmu na tak wyróżnione składniki rozmija się z intencją samego Marksa, który starał się interpretować globalnie zachowania ludzkie i historię ludzką oraz próbował zrekonstruować jedną całościową wiedzę o człowieku, gdzie każde pytanie poszczególne jest sensowne tylko przez odniesienie do całości pytań. Jakiego rodzaju jest ta zależność wszystkich składników marksizmu i jak bliżej można charakteryzować jego spoistość wewnętrzną – jest to kwestia, na którą niepodobna jednym zdaniem odpowiedzieć. Zdaje się jednak, że Marks istotnie dążył do uchwycenia takich jakości historycznego procesu, ze względu na które zarówno pytania epistemologiczne, jak pytania ekonomiczne, jak wreszcie ideały społeczne, nabierają dopiero sensu wspólnego, to jest chciał zbudować narzędzia myślowe czy kategorie poznawcze na tyle uogólnione, by wszystkie zjawiska świata ludzkiego stawały się dzięki nim zrozumiałe. Próba rekonstrukcji tych kategorii i prezentacji myśli Marksa wedle ich układu grozi jednak zlekceważeniem ewolucji samego myśliciela i skłania do tego, by traktować całość jego tekstów jako homogeniczny blok jednorazowo uformowany. Lepiej jest przeto prześledzić główne ogniwa rozwojowe Marksowskiej myśli i wtedy dopiero zastanawiać się nad tym, jakie motywy obecne były nieprzerwanie, choćby *implicite*, w tym rozwoju, które zaś można uznać za przypadłości przejściowe.

Dla następującego teraz, skrótowego przeglądu dziejów marksizmu ośrodkiem krystalizacyjnym będzie kwestia, która – jak się zdaje – od początku samodzielnej myśli Marksa stanęła w centrum jego rozważań: w jaki sposób uniknąć alternatywy: utopia albo fatalizm historyczny? W jaki sposób, innymi słowy, daje się artykułować i bronić punkt widzenia, który nie chce być ani dowolnym dekretowaniem wymyślonych ideałów, ani zgodą na nieuchronną zawisłość spraw ludzkich od anonimowego procesu historycznego, w którym wszyscy uczestniczą, lecz nad którym nikt nie ma władzy? Zaskakująca rozmaitość stanowisk, wypowiadanych wśród marksistów na temat tak zwanego determinizmu historycznego Marksa jest również okolicznością, która pozwala najdobitniej przedstawić i uschematyzować kierunki XX-wiecznego marksizmu. Jasne jest także, że odpowiedź na pytanie o miejsce, jakie świadomość i wola ludzka zajmują w procesie dziejowym, wyznacza w niemałym stopniu sens przypisywany ideałom socjalistycznym i wiąże się wprost z teorią rewolucji oraz teorią kryzysów.

Wyjściowym terenem rozważań Marksa były jednak kwestie filozoficzne zastane w dziedzictwie heglowskim i rozpad tego dziedzictwa stanowi naturalną sytuację początkową, od której wszelka próba przedstawienia myśli Marksa z konieczności się rozpoczyna.

Rozdział I

POWSTANIE DIALEKTYKI

Wszystkie żywe nurty współczesnej filozofii mają swoją prehistorię, którą można śledzić niemal od początków przekazanej pisemnie refleksji filozoficznej; mają zatem historię, która wyprzedza ich nazwy i wyraźnie ukonstytuowane sylwetki; można mówić zasadnie o pozytywizmie przed Comte'm, o filozofii egzystencji przed Jaspersem. Sytuacja marksizmu na pozór wygląda odmiennie, jako że nazwa kierunku wywodzi się po prostu od nazwiska, tymczasem wydawałoby się, że nie ma sensu rozważanie kwestii „marksizmu przed Marksem". W rzeczy samej, zwrot tak brzmiący musi się wydać dziwactwem, podobnie jak zwrot „kartezjanizm przedkartezjański" czy „chrześcijaństwo przed Chrystusem". Prądy myślowe, których powstanie jest ściśle związane z jedną osobą, mają jednak zawsze prehistorię własną, to znaczy zasób pytań, które wcześniej się pojawiły lub zasób sugestii wypowiadanych już dawniej z oddzielna, a przez jedną wybitną umysłowość związanych w całość i przez to urastających do nowego zjawiska w kulturze. „Chrześcijaństwo przed Chrystusem" może być, oczywiście, tylko zabawą słowną, sprowadzającą się w gruncie rzeczy do odebrania pojęciu „chrześcijaństwa" historycznie utrwalonego sensu; wszyscy niemniej zgodni są dziś co do tego, że dzieje wczesnego chrześcijaństwa nie dają się zrozumieć bez tych, z trudem nagromadzonych, wiadomości o życiu duchowym Judei w epoce bezpośrednio poprzedzającej orędzie Jezusa. Sytuacja marksizmu podpada pod analogiczne spostrzeżenie. Wyrażenie „marksizm przed Marksem" nie ma sensu, ale myśl Marksa zostałaby wyjałowiona z treści, gdyby nie została osadzona w całej historii europejskiej kultury umysłowej, gdybyśmy więc nie potrafili ukazać jej jako odpowiedzi na pewne fundamentalne pytania, które filozofia w ciągle nowych wersjach stawiała od wieków. Tylko przez odniesienie do tych pytań, do dziejów ich narastania i przemian, filozofia Marksa może być zrozumiała zarówno w swojej historycznej jednorazowości, jak w swoich trwałych wartościach. W ciągu ostatniego półwiecza wielu historyków marksizmu zasłużyło się badaniem kwestii, które postawiła przed Marksem klasyczna filozofia niemiecka, a na które marksizm był nową odpowiedzią. Ale również klasyczna niemiecka filozofia – od Kanta do Hegla – była próbą szukania nowych form pojęciowych dla wysłowienia pytań odwiecznych; ona sama nie jest też bez

takiej relatywizacji zrozumiała, chociaż z pewnością cała jej treść nie da się rozpuścić w źródłowych, odwiecznych pytaniach; historia filozofii przestałaby istnieć, gdyby takie redukcje były możliwe, każda formacja filozoficzna zostałaby pozbawiona swej swoistości i związku z własną epoką. Refleksja historyczno-filozoficzna musi korzystać z dwóch ograniczających się wzajem reguł: jedna każe rozumieć istotne pytania każdego filozofa jako warianty tej samej interesowności umysłu ludzkiego, zwrócone ku tym samym, nieodmiennym okolicznościom życia, jakie spotyka nasz rozum; druga zaleca troszczyć się o uchwycenie maksimum historycznej swoistości każdej formacji umysłowej badanej czy każdego faktu historyczno-filozoficznego, opisać najdokładniej jego więzi z niepowtarzalną sytuacją tej epoki, która filozofa wydała i którą on sam współtworzył. Łączne trzymanie się obu tych reguł jest zadaniem kłopotliwym, bo chociaż wiemy, że muszą one ograniczać się wzajem, nie potrafimy wyraźnie prawideł tego ograniczania sformułować i w refleksji historycznej zdani jesteśmy nieraz na chwiejną intuicję. Jakkolwiek więc obie te reguły dalekie są od niezawodności czy jednoznaczności takiej, jaką mają przepisy konstruowania eksperymentu przyrodniczego albo zasady identyfikacji dokumentów, są one pożyteczne i tworzą najogólniejszą wskazówkę orientacyjną, która pozwala zapobiec przynajmniej dwóm skrajnym formom historycznego nihilizmu. Jedna polega na programowej redukcji wszelkiego wysiłku filozoficznego do jednostajnie ponawianych, zawsze tych samych pytań – przez co unicestwia panoramę ewolucji kulturalnej człowieka i zgoła tę ewolucję unieważnia. Druga poprzestaje na maksymalnym uchwyceniu swoistych osobliwości każdego badanego zjawiska (czy choćby epoki kulturalnej), zakładając, bezpośrednio albo *implicite*, że istotne jest tylko to, co tworzy niepowtarzalne jednorazowe całości dziejowe, wewnątrz których każdy szczegół – choćby był niewątpliwym powtórzeniem już dawniej powstałych pomysłów – zrozumiały się staje na nowo przez odniesienie do owej całości jednorazowej i sens jego jest do niej właśnie bez reszty zrelatywizowany. Takie założenie hermeneutyczne musi także, w skutkach swoich, uchodzić za rodzaj historycznego nihilizmu, odnosząc bowiem sens każdego szczegółu wyłącznie do pewnej całości synchronicznej (wszystko jedno, czy jest tą całością pewna jednostka myśląca, czy cała epoka kultury) uniemożliwia badanie jakichkolwiek sensów powtarzalnych, to jest zmusza do tego, by każdą jednostkę badawczą (więc właśnie osobę lub epokę, zależnie od wyboru) traktować jako całość monadycznie względem innych całości zamkniętą, to jest *a priori* ogłasza, że komunikacja między wyróżnionymi całościami jest niemożliwa i niekonstruowalny jest język, za pomocą którego można by je łącznie opisywać (każde pojęcie ma inny sens w zależności od tego, do jakiej całości jest zastosowane, a nadrzędne czy niehistoryczne kategorie nie dają się zasadniczo zbudować, gdyż przeczyłoby to zasadzie badawczej).

Próbując przeto obu tych nihilistycznych skłonności uniknąć, powinniśmy starać się o to, by ośrodkowe myśli Marksa zrozumieć jako odpowiedzi na pytania, które medytację filozoficzną z dawna ożywiały, ale i o to zarazem, by uchwycić te myśli w pełni ich niepowtarzalnej odrębności, zrośniętych z ge-

niuszem twórcy, ale także zrośniętych z jednorazowością czasu historycznego. Wskazówki takie łatwiej wypowiedzieć niż zastosować udatnie, tym bardziej że ich spełnienie doskonałe wymagałoby napisania kompletnej historii filozofii czy wręcz historii kultury. Tylko nikłą namiastką tej pracy niewykonalnej może być krótkie przedstawienie kwestii, ze względu na które myśl Marksa może być osadzona w dziejach europejskiej myśli filozoficznej jako ich istotnie nowy etap.

1. Pytanie o przypadkowość istnienia ludzkiego

Jeśli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – odziedziczyła filozofia z zasobów mitu.

Ośrodkowym miejscem filozoficznej interesowności była ułomność i nędza ludzka – lecz nie ta naoczna, widoma bezpośrednio, uleczalna, ale ułomność fundamentalna, nie dająca się przezwyciężyć środkami technologicznymi, inwalidztwo samego istnienia, które, skoro raz zostało tak czy owak zrozumiane, podsuwało sugestię, iż jest właściwym sprawcą empirycznej, namacalnej ułomności, a ta ostatnia – wtórnym jego przejawem. Ta fundamentalna, przyrodzona ułomność nosiła różne nazwy; filozofia chrześcijańskiego średniowiecza mówiła o „przypadkowości" ludzkiego istnienia, które zresztą dzieli pod tym względem sytuację wszelkich bytów stworzonych. „Przypadkowość" – termin przejęty z arystotelesowskiej tradycji (w *Peri Hermenias* rozważane są sądy przypadkowe, to jest orzekające o rzeczy coś, co może jej przysługiwać lub nie przysługiwać bez naruszenia jej natury) – oznaczała tę oto sytuację bytu skończonego, iż może on istnieć albo nie istnieć, a istnienie nie zawiera się w samej jego istocie, nie jest tedy konieczne. Wszelki byt stworzony ma, jako taki, początek w czasie, jest więc taki moment, w którym go nie ma po prostu, a więc istnieć nie musi. Dla perypatetyzującej scholastyki owo odróżnienie między istotą a istnieniem, które charakteryzuje byt stworzony w jego opozycji względem Stwórcy, koniecznego w swej egzystencji (istota i istnienie są w Bogu tym samym), odróżnienie to było wprawdzie najjaskrawszym świadectwem znikomości świata stworzonego, ale bynajmniej nie uchodziło za źródło nieszczęścia ani objaw upadku. Że człowiek jest bytem przypadkowym (przygodnym) – była to wiadomość, która powinna skłaniać do pokory i uwielbienia dla Stwórcy, lecz zarazem wiadomość charakteryzująca stan nieuchronny i niezbywalny naszego bytu, nie zaś wynik stoczenia się z wyższej pozycji. Również istnienie w czasie i sam fakt cielesności człowieka nie ujawniały jego upadku, ale należały do naturalnych warunków, wyznaczonych gatunkowi ludzkiemu zgodnie z hierarchią bytów.

Natomiast dla tradycji platońskiej, która nie korzystała lub rzadko korzystała z samego terminu „przypadkowość", sama ta okoliczność, że człowiek jako byt skończony i żyjący w czasie nie jest tym samym, co *istota człowieka*, sam

ten fakt świadczył o tym, że *człowiek nie jest tym, czym jest*, albo że jego empiryczne, faktyczne, czasowe istnienie nie zbiega się z idealnym i doskonałym, pozaczasowym bytem człowieczeństwa jako takiego. Ale nie-być-tym-czym-się-jest to cierpieć na nieznośne rozdwojenie, to żyć ze świadomością upadku własnego, to tęsknić nieustannie do doskonałej identyfikacji, której życie fizyczne, wystawione na zagładę, życie w czasie, nie może żadną miarą zapewnić. Świat, w którym żyjemy jako osobniki skończone, świadome własnej przemijalności, jest miejscem wygnania.

2. *Soteriologia Plotyna*

Platon i platonicy sformułowali w języku filozoficznym pytanie przejęte z religijnej tradycji i ponawiane bezustannie przez całe dzieje europejskiej kultury: czy przypadkowość ludzka jest uleczalna? Czy sytuacja przygodności jest ostateczna – jak sądził Lukrecjusz, jak sądzą egzystencjaliści współcześni – czy też – być może – człowiek, mimo swe rozdwojenie, zachował jakąś, odszukać się dającą więź z bytem nie-przypadkowym i nie-warunkowym, która pozwala mu żywić nadzieję na autoidentyfikację? Inaczej: czy obecne jest w nim *powołanie* do powrotu ku pełni i nieprzypadkowości?

Dla platoników, dla Plotyna nade wszystko, ale również dla Augustyna, ułomność ludzkiego istnienia objawia się najjaskrawiej w jego czasowości – nie tylko w tym, iż czas jego ma początek, ale w tym, iż w ogólności upływowi czasu podlega. Plotyn ciągnie wątek zaszczepiony w myśli greckiej przez Parmenidesa i chociaż stara się wspiąć w swojej konstrukcji na piętro wyższe jeszcze aniżeli Byt parmenidesowski (traktowany przezeń jako wtórny względem Jednego czy absolutu), to jednak podstawowa jego intuicja filozoficzna jest taka sama. Plotyn nie rozumuje jak arystotelicy *ex contingente ad necessarium*, to jest nie usiłuje wykazać, że realność Jednego może być konkluzywnie wywiedziona z obserwacji bytów skończonych jako ich niezbędny logicznie warunek. Jedno ma realność niewysłowioną wprawdzie, niemniej oczywistą, albowiem „być" po prostu w najbardziej ostatecznym znaczeniu słowa, to być niezmiennym bezwzględnie, więc także niezłożonym bezwzględnie, więc pozaczasowym. To, co *jest* prawdziwie, nie może być poddane czasowości, nie może żyć tak, by różnicowało swe życie na przeszłość i przyszłość. Byty skończone i warunkowe, przeciwnie, żyją w ciągłej ucieczce od przeszłości, której już nie ma, ku przyszłości, której nie ma jeszcze, zmuszone są zatem same siebie ujmować przez pośrednictwo wspomnienia lub antycypacji, nie są same sobie dane bezpośrednio, lecz tylko w nieuchronnej mediatyzacji, stwarzanej przez odróżnienie między tym, co było i tym, co będzie. Nie są tożsame same z sobą, bo nie są „całe naraz", lecz żyją tylko w teraźniejszości, która w tym momencie, gdy jest, już znika i jawi się „później" tylko przez pośrednictwo pamięci. *Jedno* jest prawdziwie samotożsame i stąd również nie może być rozumiane należycie w swojej opozycji względem świata przemijalnego, ale tylko same przez się. („I trzeba w ogóle o nim mówić bez żadnego ustosunkowania

do żadnej rzeczy, albowiem jest Tym, Czym właśnie jest, i jest przed nimi. Usuwamy zresztą nawet owo «jest», a więc wszelki stosunek do bytów" – *Enn.* 6, VIII, 8. „Zaprawdę, o tym, co nie tylko nie wykroczyło poza siebie, lecz się w ogóle nigdy nie odchyla od siebie, powie ktoś w znaczeniu chyba najcelniejszym, że właśnie ono jest tym, czym jest" – *ibid.*, 9). Byty złożone natomiast nie są same z sobą tożsame, ile że czym innym jest powiedzieć, że są, i czym innym, że są takie oto. To, co jest tym, czym jest, nie poddaje się władzy mowy – nawet „Jedno", nawet „Byt" są tylko nieudolnymi narzędziami, za pomocą których pragniemy opisać Niewysłowione; ci, co go doświadczyli, wiedzą o czym mówią, ale doświadczenia swojego nie potrafią nigdy przekazać. Z nieskończonym uporem krążą *Enneady* wokół tej fundamentalnej intuicji, wiecznie wyślizgującej się mocy języka. O rzeczach skończonych niepodobna właściwie powiedzieć, że „są", skoro właśnie przemijają w każdym punkcie swojego trwania i skoro same siebie nie mogą doświadczyć jako identycznych ze sobą, ale upośredniają samorozumienie przez wybiegi poza siebie wstecz lub naprzód. Ale i względem absolutu słowo „istnieć" wydaje się nieodpowiednie, skoro właśnie potoczny nasz język przypisuje istnienie temu, co pojęciowo uchwytne, Jedno zaś nie ma pojęcia. Rozum nasz dociera do Jednego poprzez negacje, ujmuje go w swym niedołęstwie jako to, czym radykalnie nie jest świat ograniczony, choćby nie ten zmysłowy, choćby świat wiecznych idei rozumu. Ale ta droga negacji jest tylko złą koniecznością, boć przecież w rzeczywistości jest odwrotnie: świat zmiennych rzeczy określony jest przez swoją negatywność, przez ograniczenie, przez udział w niebycie. Jedno nie jest „czymś", bowiem być „czymś" to tyle, co czymś innym nie być, tyle, co dać się uchwycić przez jakości, które jako posiadane, tym samym stoją w opozycji do innych jakości, nie posiadanych właśnie. Być *czymś* zatem, to być ograniczonym, uczestniczyć w nieistnieniu.

Hipostazy rzeczywistości są stopniami degradacji. Byt, czyli umysł, więc hipostaza wtórna, jest Jednym zdegradowanym przez wielość, albowiem jest zwracaniem się ku sobie i przez to zwracanie wytwarza niejako odróżnienie siebie jako tego, który się zwraca i tego, ku któremu się zwraca. (*Jedno* nie może poznawać, skoro akt poznania zakłada zróżnicowanie podmiotu i przedmiotu – *Enn.* 5, III, 12-13; *Enn.* 5, VI, 2-4). Dusze z kolei – hipostaza trzecia – są umysłem zdegradowanym przez kontakt ze światem cielesnym, czyli niebytem, czyli złem. Materia oraz jej określoności jakościowe, czyli ciała, są ostatnim szczeblem rzeczywistości zdegradowanej, radykalną biernością, niesamowystarczalnością, niedostatkiem, ledwo-cieniem, nieobecnością ładu – tym, czego „jest", znaczy tyle właściwie, co „nie jest" (*Enn.* I, VIII, 3-5). W miarę zstępowania od jedności ku wielości, od bezruchu ku ruchowi, od wieczności ku czasowi, zauważamy jakby kolejne stopnie słabnącego bytu. Ruchomość jest degradacją nieruchomości, czynność jest osłabioną kontemplacją (*Enn.* 3, VIII, 4), czas jest upadkiem wieczności. Umysł ludzki zna wprawdzie wieczność tylko jako nie-czas, w rzeczy samej jednak czas jest nie-wiecznością, negacją bytu, bytem osłabłym czy tkniętym niemocą. Być w czasie to tyle, co nie-być-naraz. Ściśle mówiąc, zgodnie z zawiłym wywodem trzeciej

Enneady (r. VII), dusze nie są „w czasie", lecz raczej czas „w nich", one to bowiem stworzyły czas zwracając się ku rzeczom zmysłowym. Wieczność, którą opisuje Plotyn jako „całe na raz i pełne, w całym tego słowa znaczeniu życie bytu w jego bytowaniu" (*Enn.* 3, VII, 3 – wzór sławnej i klasycznej definicji wieczności z boecjańskich *Konsolacji*), nie zna odróżnienia między już-byłym i jeszcze-nie-zaszłym, jest więc tym samym, co realne istnienie („Bo «być naprawdę» znaczy tyle, co «nigdy nie być» ani też «być w inny sposób», a to tyle, co «być tak samo», a to tyle, co «być nieodmiennie»" – *ibid.*, 6).

Ale dusza uwięziona w przemijaniu, zepchnięta w nieustającą ucieczkę od nicości tego, co już było, ku nicości tego, czego jeszcze nie ma, nie jest przecież skazana na trwałe wygnanie. Szósta *Enneada* jest nie tylko opisem nieskończonej odległości, która dzieli rzeczywistość najprawdziwszą od naszego życia zmysłowego i umysłowego, od naszej mowy i od naszych pojęć; jest także opisem drogi powrotnej od miejsca wygnania ku zjednoczeniu z absolutem. Ale ten powrót nie jest nadnaturalnym uwzniośleniem człowieka ponad jego przyrodzoną kondycję (samo pojęcie nadprzyrodzonego nie daje się skonstruować w myśli Plotyna): jest przeciwnie, powrotem duszy *do samej siebie*: „Zaprawdę, natura duszy nie dojdzie nigdy do zupełnego niebytu, lecz jeżeli zapuści się w dół, to dojdzie do zła i w ten sposób do niebytu, ale nie do zupełnego niebytu, jeżeli zaś podąży w przeciwnym kierunku, to dojdzie nie do czegoś «innego», lecz do *siebie samej* i w ten sposób, nie będąc w innym, jest właśnie *w sobie*, to znaczy w sobie jednej jedynej, a nie w jakimś bycie, który byłby w nim" (*Enn.* 6, IX, 11). Jakoż dusza ludzka nigdy, na samym dnie upadku, nie jest przecież oddzielona od swego źródła i droga powrotna zawsze jest otwarta: „Bo wcale nie jesteśmy odcięci ani oddzieleni, mimo że wtrąciła się natura ciała i nas pociągnęła ku sobie, lecz oddychamy jednością i nie giniemy, ponieważ Ono nie obdarowało raz tylko, a potem odstąpiło, lecz wciąż szafuje Swoimi darami, dopóki będzie Tym, Czym jest" (*ibid.*, 9). Dlatego droga zjednoczenia nie polega na szukaniu czegoś, co jest poza szukającym, lecz przeciwnie, na porzuceniu wszelkich więzi z realnościami zewnętrznymi, najpierw z bytem cielesnym, potem również ze światem idei, aby obcować z tym bytem, który tworzy w duszy jej własny, najbardziej rzeczywisty byt. Toteż pisarstwo Plotyna nie jest właściwie wykładem metafizyki, albowiem o tym, co najważniejsze, nic nie potrafi powiedzieć; jest wskazówką dla tego, kto na własny rachunek chce rozpocząć wędrówkę ku wyzwoleniu z czasowego istnienia, poradnikiem duchowym, nie teorią.

Plotyn, Jamblich i inni platonicy – po części wprost, po części przez swoje wczesne recepcje chrześcijańskie, upowszechnili tedy myśl, która nigdy odtąd nie wygasła w naszej kulturze, a sama była filozoficzną artykulacją mitotwórczej tęsknoty za utraconym rajem i mitotwórczej wiary w Tego, który jest tym co jest, a który występuje wobec człowieka nie tylko jako byt samowystarczalny i nie tylko jako Stwórca, ale także jako dobro najwyższe i głos wzywający ku sobie i miejsce, gdzie *prawdziwe* powołanie człowieka się spełnia. Wprowadzili w obieg kategorie, które miały uchwycić różnicę między empirycznym, faktycznym i skończonym istnieniem człowieka, a jego istnieniem autentycz-

nym, wolnym od czasu, istnieniem samo-tożsamym; ukazywali „miejsce naturalne" człowieka poza jego rzeczywistością doraźną, opisali powołanie jego do „bycia sobą". Ujawnili drogę upadku i drogę powrotu, ruch „w górę i w dół", ujęli w słowach rozdwojenie człowieka na byt przypadkowy i byt autentyczny i chcieli objawić perspektywę pokonania owego rozdwojenia w ruchu samodeifikacji. Nie godzili się na to, by człowiek skazany był na przypadkowość, wierzyli, że perspektywa absolutu jest otwarta dla nas.

Jednocześnie Plotyn ukazał związek, jaki zachodzi między rozdwojeniem bytu ludzkiego a jego ograniczonością, która sprawia, że świat przez nas poznawany zmuszeni jesteśmy traktować jako zasadniczo różny od nas samych, że poddani jesteśmy sytuacji, w której myśl nasza i percepcja obcuje z tym, co jest inne aniżeli ona sama. Zniesienie obcości ducha *względem siebie samego* (a czas rodzi tę obcość nieuchronnie, skoro każe nam widzieć siebie jako już byłych lub jeszcze nie powstałych) znosi zarazem obcość ducha względem wszystkiego, ku czemu zwraca się jego pragnienie lub poznanie, lub miłość. Pisał Platon w *Liście*, że „tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury" (*List* VII, 344 a). W tej wiedzy, która prawdziwie jest ważna, podmiot nie jest zwyczajnie pochłaniaczem informacji o realnościach całkiem względem niego zewnętrznych; wchodzi raczej w intymne zespolenie z tym, co poznaje, a poznanie jego jest sposobem bycia lepszym, niż był. Zarówno dla Platona, jak dla jego szkoły, ruch ducha ku wyzwoleniu z przypadkowości jest zatem stopniowym znoszeniem obcości między duchem a jego przedmiotem; założeniem jego pracy jest tedy świadomość, że *wszystko, co czyni świat obcym mnie i zasadniczo ode mnie różnym, jest zarazem źródłem mej własnej ograniczoności*, mojego niedołęstwa, niedoskonałości. Powrót do siebie jest tedy przyswojeniem sobie świata jako własnego, zejściem się z bytem. Jedność moja własna jest tym samym jednością moją i bytu, a ruch wstępujący mojej wiedzy jest tym samym, co ruch bytu zmierzającego ku utraconej jedności. W tym znaczeniu logika, czyli przebieg mojego myślenia o bycie, jest jednocześnie wstępowaniem bytu samego (bo duch ludzki jest przewodnikiem świata stworzonego) ku utraconej jedności. Powiedzenie takie może brzmieć jak wykład Hegla, ale jest całkiem zgodne z plotyńskim zamysłem: „Dialektyki nie stanowią nagie prawidła i przepisy, lecz dotyczy ona rzeczywistości i byty ma jakby za materię. Niemniej dochodzi do nich metodycznie, posiadając razem z prawidłami same rzeczy" (*Enn.* 1, III, 5). Skoro odyseja kosmiczna jest historią ducha, a pracą ducha jest logiczne myślenie, tedy ruch pojęć i ruch bytu zbiegają się, dialektyka i metafizyka nie różnią się więcej. Myśl we właściwym znaczeniu jest myślą ku sobie zwróconą. („Jeżeli zaś myśl będzie dotyczyć rzeczy zewnętrznej, to będzie to myślenie niedostateczne i nie we właściwym znaczeniu" – *Enn.* 5, III, 13).

Streśćmy. Jedna jest tylko, dla Plotyna, rzeczywistość bezwzględnie nieprzypadkowa, to jest tożsama z własną egzystencją. Przypadkowość człowieka polega na tym, że *prawdziwa jego istota znajduje się poza nim*, że w empirycz-

nym swoim istnieniu jest on czym innym aniżeli w swej prawdzie; czasowość jest najjaskrawszym objawieniem owego upadku. Powrót do statusu nieprzypadkowego jest powrotem ku jedności – bliżej nieokreślonej i zasadniczo nawet niewysłowionej – z absolutem. Ów powrót jest wyzwoleniem z czasu (w życiu wyzwolonym zamiera pamięć – *Enn.* 4, IV, 1). Ruch ducha uwalniającego się od swej czasowej kondycji jest zarazem ruchem bytu, który z warunkowości powraca ku realności bezwarunkowej. W ruchu tym *znika odróżnienie między poznającym i poznawanym*, podmiot i przedmiot wracają ku zjednoczeniu, świat przestaje być rzeczą obcą, ku której duch z zewnątrz miałby docierać.

3. *Plotyn wobec platonizmu chrześcijańskiego. Pytanie o rację stworzenia*

Chrześcijańska wersja neoplatonizmu – mianowicie filozofia Augustyna różni się zasadniczo od plotyńskiej, ponieważ zakłada ideę Wcielenia Boga i odkupienia, nadto zaś zakłada wyraźnie osobowy i swobodnie aktywny byt boski, który mocą postanowienia własnego świat powołuje do życia. Ale również dla Augustyna przypadkowość człowieka wyraża się najoczywiściej w jego czasowości. Sławna księga 11 *Wyznań* zdaje sprawę – z pewnością nie bez wpływu Plotyna – z owego przejmującego doświadczenia, jakim jest świadomość własnego życia między nie istniejącą przeszłością i nie istniejącą przyszłością. Czas jest podmiotowy, jest jakością duszy przeżywającej własny byt, albowiem to, co było i to, co będzie, nie ma innego istnienia, aniżeli to właśnie, objęte myślą ludzką. Tylko ze względu na duszę można tedy sensownie mówić o odróżnieniu przeszłej i przyszłej rzeczywistości. Ale samo to odróżnienie demaskuje niejako przygodność bytu, który zdaje sobie sprawę z tego, iż życie jego jest wiecznym zanikaniem, że jest każdorazowo nierozciągłym punktem między dwiema nicościami. Augustyn, podobnie jak Plotyn, opisuje niesamowystarczalność człowieka, ale idea opatrzności odmienia ten wizerunek; skoro Bóg osobowy i świat stworzony tworzą jedyną ważną, podstawową dychotomię bytu i skoro świat stworzony otoczony jest boską opieką, skoro – dalej – ziemia jest miejscem upadku w wyniku grzechu, nie zaś mocą nieuchronnej emanacji, przy czym wyzwolenie od grzechu jest zasadniczo dziełem wcielonego Odkupiciela, to nie jest dziwne, że teksty Augustyna są nade wszystko błaganiem o pomoc, nie zaś, jak plotyńskie, wezwaniem do wysiłku. Myśl Augustyna, niezmiernie silnie określona przez polemikę z manicheizmem, rekonstruuje byt odwołując się nade wszystko do widoku wszechmocy Boga, jego władzy opiekuńczej nad swoim dziełem, podczas gdy dla Plotyna rzeczywistość tworzy nade wszystko obraz „drogi w dół i w górę". Absolut plotyński jest w znaczeniu opisanym „naturą ludzką", człowiek odnajduje go w sobie jako siebie samego – prawdziwego siebie – odkrywa „naturalność" wieczności, podczas gdy człowiek augustyński identyfikuje siebie jako ośrodek nędzy i bezsilności, a niezdolność do samowyzwolenia określa go najbardziej.

Dlatego, jak wspomniano, podział na rzeczywistość przyrodzoną i nadprzyrodzoną byłby pozbawiony sensu w plotyńskiej konstrukcji, podczas gdy w augustyńskiej tworzy główny szkielet metafizyki. Bóg nie jest istotą człowieka, ale autorytetem i źródlem pomocy. Czasowość jest widomym świadectwem znikomości człowieka, źródłem doświadczanej przezeń potrzeby wsparcia i opieki.

Sumarycznie więc mówiąc, powrót do utraconego raju na czym innym polega i w inny sposób dochodzi do skutku u obu filozofów. Powrót plotyński jest identyfikacją z absolutem, a zdobyty być może wysiłkiem każdego człowieka z osobna, o ile potrafi on uwolnić się od presji cielesnego, a nawet pojęciowego bytu; zaklada także, że absolut obecny jest zasadniczo „w nas". Powrót augustyński możliwy jest tylko dzięki wsparciu łaski i wtórnie tylko zależy lub zgoła nie zależy od trudu jednostkowej woli; nie znosi także różnicy między stworzycielem i stworzeniem i nie jest powrotem do zagubionej ich tożsamości, ale rozpoczyna się, przeciwnie, od samowiedzy przepaści, jaka dzieli upadły byt ludzki od Boga.

Ale w obu tych konstrukcjach – emanacyjnej i chrześcijańskiej – pozostaje do rozstrzygnięcia pytanie, które w obu jest wprawdzie wymijane jako wykraczające poza siły ludzkiego umysłu, ale w obu, na przekór tym oznajmieniom, znajduje pewne próby odpowiedzi: dlaczego w ogólności degradacja bytu doszła do skutku? Pytanie to musi być uszczegółowione rozmaicie, zależnie od sposobu pojmowania absolutu. Będzie brzmiało bądź: „dlaczego Jedno wyłoniło z siebie wielość?", bądź: „dlaczego Bóg świat stworzył?". Zarówno Jedno plotyńskie, jak augustyński Stwórca odznaczają się wszakże samowystarczalnością bezwzględną i bluźnierstwem byłoby przypisywanie im jakiejś „potrzeby" innych bytów, to znaczy niedostatku jakiegoś, który by miał w stworzonym świecie znaleźć zaspokojenie. Oczywiście, pytanie „dlaczego" nie może być postawione w takim sensie, jak gdyby zmierzało do zrozumienia przyczyny, która by z zewnątrz miała wolę boską (czy też emanacyjną aktywność absolutu) wyznaczać. Niemniej byt bezwzględnie w sobie zaspokojony, wolny od wszelkiego braku, niczego nie potrzebujący, nie mogący stać się doskonalszym niż jest, byt taki zatem nie może umysłowi ludzkiemu wskazać „racji", która leży u źródel aktu stworzenia. Samo wyobrażenie absolutu-stwórcy wydaje się obciążone niejaką sprzecznością: jeśli absolut – to czemu stwarza cokolwiek? Jeśli rzeczywistość stworzona zawiera zło – choćby rozumieć je jako czystą negację, ulomność, brak – jak wytłumaczyć, że owo zło obecne jest w świecie powołanym do życia mocą absolutu, który jest samym Dobrem i samą Mocą?

Odpowiedź Plotyna i Augustyna na to pytanie jest właściwie taka sama – i tak samo uderzająca bezradnością. Od Dobra, powiada Plotyn, zawisło wszystko i ku niemu wszystko zmierza, ponieważ wszystko go potrzebuje, podczas gdy ono nie potrzebuje niczego (*Enn.* 1, VIII, 2); skoro zaś obecne jest nie tylko samo Dobro, ale obecne jest również to, co zeń promieniuje, to kres owego promieniowania musi niechybnie być Złem, czyli brakiem samym, czyli materią; a dzieje się tak z konieczności („to, co jest Pierwszym, jest z konie-

czności, a więc i ostatek, nim zaś jest materia, nie posiadająca już nic z Dobra" – *ibid.*, 7). W ten sposób wiemy, że droga zstępująca od Jednego ku coraz niższym hipostazom, zawiera w sobie rodzaj nieuchronności i że kolejne stopnie Zła, to jest braku, stanowią jej nieodzowny korelat. Dlaczego jednak Dobro najwyższe musiało przekroczyć samo siebie, by wydać byt, którego nie potrzebuje i który w zamkniętą autarkię absolutu wprowadza niepokój Zła – o tym mówi Plotyn jedynie w łakonicznej uwadze o „nadmiarze" wypływającym z Jednego: „Albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu i się wypełniło i stało się Je widzące i to jest umysł" – (*Enn.* 5. II, 1).

Ów zagadkowy zwrot – „nadmiar" bytu czy „nadmiar" Dobra – stał się od tej pory wyjściem z kłopotliwego pytania dla całej filozofii chrześcijańskiej, chociaż ułomność jego rzucała się w oczy („nadmiar" – względem czego? – wystarczy zapytać). Augustyn nie wydaje się zakłopotany tą kwestią, wydaje mu się zgoła, że nie ma nad czym rozmyślać i nadziwić się nie może, jak powiada, błędom, jakich w tym punkcie dopuścił się Orygenes. Bóg nie doświadcza braku, powiada, stworzenie zaś jest dziełem jego Dobroci; nie z konieczności świat stworzył ani z potrzeby własnej, ale dlatego, iż jest dobry i że tworzenie rzeczy dobrych przystoi Dobroci najwyższej. (*Conf.* XIII, 2. 2; *Civ. Dei* XI, 21-23).

Motyw ten powtarza się niemal bez zmian w całej filozofii chrześcijańskiej – tej mianowicie, która wolna jest od podejrzeń. „...*excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt*" – powiada Tomasz z Akwinu (*Cont. Gent.*, II, 35). Więcej, w rzeczy samej, powiedzieć się nie da przy założeniu doskonałej samowystarczalności bóstwa, ale też kruchość owego wyjaśnienia nie mogła przejść całkiem nie dostrzeżona. Czymże jest, zaiste, ów *excessus bonitatis*, cóż to za nadmiar dobra, który rodzi świat nikomu niepotrzebny? Dobroć jest wszakże atrybutem względnym, przynajmniej dla umysłu ludzkiego; niepodobna zrozumieć czym jest dobroć samowystarczalnego Boga, dobroć nie mająca stworzenia, któremu mogłaby się udzielać; nasuwa się tedy w naturalny sposób przypuszczenie, że dobroć Boga pozbawionego świata jest dobrocią wirtualną jedynie, nie zaś rzeczywistą, co kłóci się wszakże z zasadą, wedle której nie ma w Bogu żadnej potencjalności. Można by sądzić, że akt stworzenia był jednakowoż Bogu potrzebny, by dobroć jego mogła się objawić, że więc Bóg w stworzeniu sam dostępuje doskonałości większej, aniżeli miał uprzednio, co kłóci się z kolei z zasadą, wedle której doskonałość Boga jest absolutna i nie może doznać przyrostu. Oczywiście, teologia odpowiada na te obiekcje, tłumacząc, że nie ma sensu w ogólności mówić o bycie Boga „przed" stworzeniem, ponieważ sam czas razem ze stworzeniem się zaczął. Bóg zaś czasowości nie jest poddany, nie wyprzedza tedy stworzenia czasem; jak mówi Augustyn. Dodaje także, że w ogólności umysł nasz nie jest zdolny do poznania Boga w zakrytości jego intymnej natury, ale zna go tylko przez cechy odniesione do stworzeń: jako Stworzyciela, jako wszechmocnego, jako dobrego i miłosiernego; skądinąd

jednak pewne jest, że żadne relatywne cechy nie mogą Bogu przysługiwać, że jest on tym, który jest sam w sobie i świat stworzony nie wprowadza weń żadnych nowości. Ale odpowiedzi te nie są czym innym, jak oznajmieniem, że odpowiedzi nie ma. Jeśli bowiem znajomość nasza bytu boskiego ukazuje ów byt tylko w jego odniesieniu do nas samych i jeśli wiadomo, że odniesienie to nie jest w samym Bogu żadną realnością, to tyle stąd wynika, że to, o co pytamy – o byt boski sam w sobie i stosunek jego do bytu boskiego „po" stworzeniu – nie może być naprawdę przedmiotem pytania i że wypada poprzestać na formułach świętej wiedzy nie wnikając w ich sens.

Ale i druga trudność nasuwa się w związku z wyjaśnieniem dzieła stworzenia przez nadmiar boskiej dobroci. Polega ona na obecności zła. Zło wprawdzie – cała teologia chrześcijańska od czasów antygnostyckich i antymanichejskich walk co do tego jest zgodna – nie jest bytem, lecz czystą negatywnością, brakiem, nieobecnością dobra. Złem jest niedostatek tego, co być *powinno*, pojęcie zła zakłada tedy normatywną ideę, której rzeczywistość nie dorównuje. Nierówność bytów nie jest złem, jest tylko ładem. Zło w sensie najściślejszym, to jest zło moralne, pochodzi wyłącznie od stworzeń rozumnych i ma za przyczynę grzech nieposłuszeństwa. Stworzenia te mają moc użycia własnej woli wbrew woli stwórcy, stąd zło nie jest dziełem Boga. Wszystkie niepokojące i tylekroć przez wieki rozstrząsane fragmenty Pisma Świętego, które sugerują najwyraźniej, iż Bóg jest twórcą zła (*Isai*, 45, 6-7; *Eccl*. 7, 1 ; 33, 15; *Amos* 3, 6), mogą być, oczywiście, przy pomocy sprawnej egzegetyki sprowadzone do schematu pożądanego (Bóg dopuszcza zło, lecz go nie sprawia), niemniej pytanie o rację stworzenia świata, który zło rodzi, pozostaje nie rozstrzygnięte. Teodycee chrześcijańskie oscylują między dwoma schematami. Jeden usiłuje wykazać, że zło jest niezbędnym składnikiem doskonałości kosmosu jako całości, podpowiada tedy najwyraźniej, że zła właściwie nie ma, albo że tylko z punktu widzenia cząstkowego wydaje się ono pojawiać, podczas gdy znika dla spojrzenia globalnego; jest to rodzaj teodycei charakterystyczny dla doktryn grawitujących ku idei panteistycznej. Drugi poprzestaje na oznajmieniu, iż zło, chociaż jest negacją jedynie, *privatio* czy *carentia*, ma za źródło skażenie woli, odchylającej się od boskich wymagań (obie te wersje teodycei obecne są zresztą i nie doprowadzone do ładu w samej filozofii Plotyna, jak Bréhier wykazuje). Ta druga wersja, odbierając Bogu odpowiedzialność za zło, sugeruje jednakże, że człowiek jest źródłem absolutnie spontanicznej inicjatywy twórczej (choćby w złem), że więc wolność jego, mocą której może sprzeciwić się Bogu, jest całkowita i równa wolności Boga (bez jego wszechmocy i dobroci, rzecz jasna). Jest to droga do uznania człowieka za ośrodek bezwzględnej, samodzielnej zaczątkowości działania, czyli do uznania go za niezawisły od Boga absolut. Wypowiedzenie tej konsekwencji należy dopiero do teorii wolności kartezjańskiej.

Natomiast pierwsza wersja (zło jako warunek dobra) jest trudna do przyjęcia w takim rozumieniu, które zakładałoby, iż zła nie ma po prostu. Jest ona możliwa do utrzymania tylko w dynamicznym obrazie świata, to jest przy założeniu, że zło spełnia niezbędny warunek przyszłego owocowania dobra, że

jest potrzebne, aby dobro w najwyższym wymiarze zostało spełnione. Z odpowiedzi na problem zła – ale także na problem przypadkowości bytu – rodzi się tedy idea *dialektyki negatywności*, czyli myśl, która głosi, że zło i przypadkowość są niezbędne, aby byt mógł wydobyć z siebie wszystkie swoje możności.

Dialektyka negatywności rozstrzyga pytanie o racje stworzenia świata, o racje zła i racje ułomności ludzkiej, ale rozstrzyga je w sposób, który każe jej przekroczyć dopuszczalne granice ortodoksji chrześcijańskiej. Każe domyślać się, że Bogu świat był potrzebny, że w dziele stworzenia dopiero dostępuje on swojej pełni i poprzez realności niedoskonałe, które powołuje do życia, sam dopiero doskonałość najwyższą osiąga. Sprzeciwia się tedy założeniu, utwierdzonemu w Piśmie (*Act. Ap.* 17, 25), o boskiej samowystarczalności. Wprowadza boskość samą w historię i poddaje ją procesowi samopomnażania w bycie stworzonym.

4. *Eriugena. Teogonia chrześcijańska*

Ta właśnie myśl, po raz pierwszy chyba w kategoriach chrześcijańskich wypowiedziana – nie w pełnej jeszcze formie – w dziele Eriugeny, stanowi od tej chwili fundamentalny wątek całej północnej mistyki panteistycznej i możemy niemal z pokolenia na pokolenie śledzić jej życie w różnych odmianach, wiodących od renesansu karolińskiego do Hegla. Jest to, najogólniej mówiąc, idea absolutu potencjalnego (więc właściwie połowicznego absolutu, jeśli wolno tak bez sprzeczności powiedzieć), który aktualizuje swą pełnię przez to, że wyłania z siebie realność nieabsolutną, naznaczoną znikomością, przypadkowością i złem; owe nieabsolutne realności stanowią tedy nieodzowną fazę dorastania absolutu do samorealizacji i w tej swojej funkcji usprawiedliwiają historię świata. W nich i przez nie – mianowicie nade wszystko w człowieku – dochodzi Bóstwo do siebie, tak mianowicie, iż wytworzywszy ducha skończonego, uwalnia go następnie od jego skończoności i przyjmuje ponownie do siebie, przez co samo wzbogaca byt własny. Duch ludzki jest narzędziem dojrzewania Boga, ale zarazem, w spełnieniu tego dojrzewania, sam dostępuje nieskończoności, zatraca obcość własną względem świata, wyzbywa się przypadkowości i wyzbywa się sytuacji określonej przez opozycję podmiotu i przedmiotu. W dramacie kosmicznym spełnia się tedy bóstwo i człowieczeństwo zarazem, zagadka absolutu i zagadka stworzenia zostają rozwiązane za jednym zamachem. Perspektywa ostatecznego spełnienia jedności bytu nadaje sens istnieniu ludzkiemu ze względu na dzieje Boga, ale jednocześnie ze względu na człowieka samego, który dochodzi do realizacji własnego człowieczeństwa jako boskości.

Jest to, oczywiście, schemat uproszczony i wypowiedziany językiem, którego niepodobna odnaleźć w samych tekstach Eriugeny, Eckharta, Cusanusa, Boehmego czy Silesiusa – by wymienić najważniejsze nazwiska, o które chodzi. Niemniej praca interpretacyjna pozwala odkryć, w rozmaitości wysłowień, tę samą zasadniczo, powtarzającą się intuicję, która tworzy historyczne zaple-

cze heglowskiej dialektyki, a przez to również – historiozofii Marksowskiej. Niepodobna, rzecz jasna, historii tej dialektyki we wszystkich jej wariantach opisać w wykładzie zmierzającym jedynie do zarysowania antecedensów myśli Marksa, jednak kilka punktów przebiegu tej historii należy najzwięźlej zanotować.

Główne dzieło Eriugeny *De divisione naturae* wprowadza w samym początkowym rozróżnieniu czworga natur ów motyw, wskazujący na ujęcie Boga historycznego, Boga stającego się w świecie. Bóg jako Stwórca (*natura naturans non naturata*) i Bóg jako miejsce ostatecznego zjednoczenia bytu (*natura non naturata non naturans*) występuje pod tą podwójną nazwą bynajmniej nie z tej racji, iżby wymagała tego jedynie ułomność poznania ludzkiego albo względy dydaktyczne. Zestawinie obu tych nazw ukazuje w rzeczy samej *historię* Boga samego, który nie jest u kresu wszechrzeczy tym samym, czym był u początku.

Eriugena powołuje się obficie na tradycję: na Ojców kappadockich, na Augustyna i Ambrożego, czasem na Orygenesa, najczęściej zaś na pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcę; z motywów pseudo-Dionizego najważniejsza jest cała idea teologii negatywnej (królewska droga teologii jest poznaniem Boga tylko przez to, czym nie jest), zawarta w traktacie *O imionach Bożych*. Ale z wszystkich tych źródeł konstruuje Eriugena oryginalną teogonię w neoplatońskim duchu, którą z niezwykłym trudem, brnąc przez ustawiczne sprzeczności, próbuje uzgodnić z prawdami wiary.

De divisione naturae jest to właściwie prototyp – niemal o tysiąclecie wcześniejszy – *Fenomenologii ducha*: dramatyczna historia powrotu Ducha do siebie samego poprzez świat stworzony; dzieje absolutu, który rozpoznaje sam siebie w swoich tworach i pociąga je ku zjednoczeniu z sobą, ku miejscu, gdzie wszelka różność, wszelka obcość i wszelka przypadkowość zostaje zniesiona, gdzie jednak bogactwo stworzenia nie doznaje zniszczenia po prostu, ale wciela się w wyższą formę istnienia: owa wyższa forma miała przy tym upadek za warunek.

Eriugena przyjmuje zasadę, wspólną wszystkim platonikom i wszystkim teologom chrześcijańskim: Bóg nie wyprzedza świata co do czasu, ponieważ sam czas należy do stworzeń, Bóg zaś żyje w owym *nunc-stans*, gdzie odróżnienie minionego i przyszłego nie zachodzi (III, 6, 8). Bóg jest niezmienny i akt stworzenia nie wprowadza weń nowości, ani nie jest przypadkowy w stosunku do jego istoty (V, 24). Natychmiast jednak niezmienność Boga, uznana słownie, zostaje faktycznie zakwestionowana, kiedy pytamy o racje stworzenia. Okazuje się bowiem, że również „Bóg w cudowny i niewysłowiony sposób tworzony jest w stworzeniu, o ile sam siebie objawia, z niewidzialnego widzialnym się czyni, z niepojętego – jawnym, z nieznanego – znajomym, o ile, dalej, z wyzbytego formy i kształtu czyni się pięknym i pociągającym, z nadistotnego – istotnym, z nadprzyrodzonego – przyrodzonym, z niezłożonego – złożonym, z wolnego od przypadkowości – przypadkowym, z nieskończonego – skończonym, z nieograniczonego – ograniczonym, z bezczasowego – czasowym, z wszechtworzącego – czymś, co jest stworzone we wszystkim" (III, 17). Eriu-

gena zaznacza, że wywód ten nie odnosi się tylko do Wcielenia Słowa, ale do całości zstępowania bóstwa w świat stworzony. Jest to zresztą zrozumiałe przy założeniu, że tylko Bóg we właściwym znaczeniu słowa *jest*, że jest „bytem wszystkiego" (I, 2) formą wszystkiego, (I, 56), czyli że cokolwiek jest, jest co do bytu Bogiem. Prawdą jest, z drugiej strony, że również powiedzenie, iż „Bóg jest" brzmi myląco, o ile mianowicie miałoby znaczyć, że jest on czymś, nie będąc czymś innym (III, 19). O ile jednak byt jest boskością samą, słuszne będzie powiedzenie, że „natura boska zarówno tworzona jest, jak i tworzy. Tworzona jest mianowicie sama przez siebie w pierwszych przyczynach i tworzy przez to sama siebie, to znaczy w teofaniach swoich zaczyna się ujawniać, pragnąc z najtajniejszych granic natury swojej wystąpić, w których sama jeszcze jest nieznana i samą siebie w niczym nie poznaje, jako że jest bezgraniczna, nadprzyrodzona i nadistotna i jest ponad wszystko, co daje się i co się nie daje pomyśleć" (III, 23). Akt stworzenia możemy zatem zrozumieć w jego racjach odniesionych do Boga samego: Bóg zstępuje ku naturze *po to, żeby* ujawnić się, stać się „wszystkim we wszystkim", a następnie, wszystko ponownie przywoławszy do siebie, do siebie samego powrócić.

Ale nie wszystkie stworzenia na równi i bezpośrednio uczestniczą w tym dziele; cały świat widzialny powołany został do bytu dla człowieka, iżby mógł on nad nim panować. Dlatego natura ludzka obecna jest w całej naturze stworzonej, całość stworzenia złożona jest w niej i całość też dzięki człowiekowi dojdzie do wyzwolenia (IV, 4). Jako mikrokosmiczny skrót wszelkiego bytu stworzonego, człowiek zawiera w sobie wszelkie jakości widzialnego i niewidzialnego świata (V, 20). Gatunek ludzki jest tedy niejako przewódcą całego kosmosu, który wraz z nim pogrąża się w upadku i wraz z nim wraca ku zjednoczeniu z boskim źródłem bytu.

Wyraźne jest zatem, że Eriugena w akcie stwórczym Boga dopatruje się zaspokojenia potrzeby samego stwórcy, że w kołowrocie, mocą którego świat stworzony powraca do stworzyciela, upatruje ruch, który samemu Bogu zwraca Mu jego własną naturę inną, aniżeli była u początku. W jednym miejscu stawia on zresztą wprost pytanie: po co wszystko zostało powołane do życia z nicości, by wrócić do swoich przyczyn? Twierdzi zrazu, że odpowiedź na to pytanie przekracza pojętność ludzką, po czym natychmiast odpowiedź tę formułuje: wszystko powstało z nicości po to, aby pełnia i bezmiar dobroci boskiej doszły do ujawnienia i chwalone były w Jego dziełach. Gdyby bowiem dobroć boska bezczynnie trwała w swoim spokoju, nie znalazłaby okazji do chwały, kiedy zaś przelewa się w bogactwo widzialnego i niewidzialnego świata i daje się poznać rozumnemu stworzeniu, wówczas całość stworzenia opiewa jego chwałę. Ponadto, dobro które samo w sobie i samo z siebie istnieje, musiało stworzyć inne dobro, uczestniczące jedynie w dobroci pierwotnej, inaczej bowiem Bóg nie byłby panem, twórcą, sędzią, rozdawcą dóbr (V, 33).

Widzimy tedy, że absolut musiał sam siebie przekroczyć, aby w stworzonym przez się świecie – przypadkowym, skończonym, zniszczalnym – siebie samego niczym w zwierciadle rozpoznać i wchłonąwszy swe eksterioryzacje ponownie stać się czym innym, niż był, bogatszym o całość związków, które ze

światem go łączą, przejść z zamkniętej samowystarczalności w sytuację absolutu poznanego i miłowanego przez swoje stworzenia.

Mamy więc pełny schemat „wyobcowania wzbogacającego", służący do objaśnienia całej historii bytu. Mamy widok Boga, który rozwija się przez upadek.

Słowo „upadek" musi być jednak opatrzone zastrzeżeniem. Wejście w świat stworzeń samo przez się jest, oczywiście, zstąpieniem bóstwa w niższą formę bytu. Czy znaczy to jednak, że również zło, czyli niebyt, objęte jest schematem uniwersalnego cyklu? Innymi słowy: czy również zło pełni nieodzowną funkcję w procesie wyłaniania się stworzenia i jego powrotu? Eriugena nie mówi tego nigdzie wyraźnie. Upadek człowieka nie może być, rzecz jasna, przypisany jego naturze, ta jest bowiem dobra; nie może być również dziełem wolnej woli, skoro i ona jest dobrem (V, 36), jeśli nawet należy do zwierzęcej natury człowieka (IV, 4). Jest dziełem złych pożądań, które są dobre u zwierząt, lecz u człowieka – przeciwne naturze (V, 7). Eriugena nie wyjaśnia szczegółowo, w jaki sposób upadek był w ogólności możliwy, skupiając główną uwagę na drodze powrotnej człowieczeństwa ku utraconej doskonałości. „Raj" to tyle właśnie, co pierwotna natura ludzka stworzona przez Boga, przeznaczona do życia nieśmiertelnego; śmierć i wszelkie skutki wygnania są rezultatem grzechu, jednakże samo wygnanie jest objawem miłosierdzia Stwórcy, który nie chciał człowieka potępiać, ale odnowić go, oświecić i uzdolnić do tego, by pożywał z drzewa żywota (V, 2). Eriugena powtarza niezliczoną ilość razy, że powrót człowieka do Boga przywróci upadłemu stworzeniu jego pierwotną godność i wielkość oraz wyjaśnia, że powrót ów ma pięć stadiów: śmierć cielesna, zmartwychwstanie, przeobrażenie ciała w ducha, powrót ducha wraz z całą naturą do pierwotnych przyczyn (*causae primordiales*), wreszcie powrót wszystkiego, razem z przyczynami (zasadami, ideami) do Boga (V, 7). Owe pierwsze przyczyny, albo formy esencjalne, nie zawierają w sobie żadnej przypadkowości, zmienności ani złożenia; każdy gatunek powstaje przez udział w swojej formie, a forma ta jest jedna tylko i jest w całości obecna w każdym egzemplarzu gatunku: w każdym człowieku z osobna tkwi w całości jednai ta sama forma człowieczeństwa (III, 27). Wydawać by się mogło, że zjednoczenie ludzkości w Bogu jest wobec tego zanikiem jednostkowości i utożsamieniem całego gatunku w swoim *universale*, należącym do boskiej istoty. Sugerują ów „monopsychizm" rozmaite uwagi o jedności i niezłożoności pierwszych zasad, które nie należą w ogóle do stworzeń i nie mają żadnej przestrzennej ani czasowej określoności (V, 15, 16), a także wyjaśnienie, iż wszystko, co zaczyna być tym, czym nie było, przestaje być tym, czym jest (więc zapewne zróżnicowanie osobników ludzkich wedle przypadkowych, indywidualizujących jakości – V, 19). Czytamy zresztą wyraźnie, że w niebie nie będzie różnic przypadkowych (V, 23, 27). Z drugiej strony, przewiduje się jednak zróżnicowanie pozycji ludzkich w niebiosach – zależnie od miary umiłowania Boga (chociaż wszyscy będą zbawieni, a zło zniknie doszczętnie z bytu). Widoczne jest, że charakter owego zjednoczenia z Bóstwem nie jest dla Eriugeny wyraźny i nie umie on powiedzieć, czy i do jakiego stopnia ocaleje w ostatecznej jedności ludzka

indywidualność. Pewne jest jednak, że cokolwiek zostało stworzone przez Boga, nie może przepaść, chociaż zmieni charakter: to, co niższe, zostanie wchłonięte przez wyższe (nie zaś unicestwione); cielesność przejdzie w ducha nie zatracając swojej istoty, lecz uszlachetniając ją, a podobnie duch zjednoczy się z Bogiem (V, 8). Nastąpi tedy resorbcja totalna dolnych pięter bytu przez kolejno coraz doskonalsze, ale nic, co stworzone, nie zagubi się; mamy wzór heglowskiego „znoszenia".

Cały ów ruch powrotny, któremu człowiek przewodzi, nie jest bynajmniej dziełem gwałtu, który by Bóg miał zadawać naturze; przeciwnie, jest on zaszczepiony w samym człowieczeństwie, którego grecką nazwę *anthropia*, zgodnie z fantazjowaniem etymologicznym swoich czasów, wywodzi filozof z *anotropia* – kierowanie się wzwyż (V, 31). Naturalnym zjawiskiem jest zmartwychwstanie (Eriugena odwołuje poprzedni swój pogląd, przypisujący zmartwychwstanie jedynie łasce – V, 23) i naturalny jest powrót do domu bożego, gdzie dla wszystkich jest miejsce. Nadprzyrodzonym darem łaski będzie jedynie umieszczenie wybranych, uświęconych w Chrystusie, w samym środku raju, gdzie dostąpią deifikacji.

Ale jak Bóg, po zakończeniu kosmicznej epopei, nie zastanie już siebie takim, jakim był u źródła, lecz przez poznanie ze strony własnych stworzeń dostąpi wzbogacenia, tak i człowiek, choć „wraca do początku", nie wraca do początku naprawdę; odnajdzie się przecież w stanie, w którym ponowny upadek jest zasadniczo niemożliwy, w którym więc jedność z Bogiem pozostaje niezbywalna i wieczna (choćby *theosis* była zastrzeżona dla wybranych). Wydaje się również, że z tego punktu widzenia dzieło Słowa Wcielonego nie polega dla Eriugeny tylko na przywróceniu ludziom dawnej rajskiej szczęśliwości przez zmazanie skutków grzechu, to jest, że w Chrystusie akt Wcielenia ma skutki wykraczające poza Odkupienie; Chrystus bowiem wszystkich wyzwolił, ale jednych przywrócił tylko do pierwotnego stanu, innych natomiast wyniósł aż do ubóstwienia i przez to podniósł człowieczeństwo do godności boskiej (V, 25).

Okazuje się tedy, że degradacja Bytu nie była daremna. W ostatecznych swoich wynikach rozdwojenie człowieka (gdyż stał się on bytem złożonym, przez co też nie może być prawdziwym obrazem Boga niezłożonego – V, 35) jest warunkiem jego powrotu do samego siebie w powrocie do Boga. Człowieczeństwo odnajduje własną zagubioną naturę i nawet wykracza poza nią w deifikacji. Końcem dramatu jest zdobycie bogopodobnego bytowania, autoidentyfikacji, zniesienie rozdziału między formami bytu, a więc – znów – doprowadzenie do koincydencji ducha z jego przedmiotem. Zgodne jest tedy z duchem Eriugenowskiej dialektyki jego ostateczne oznajmienie, głoszące, iż zło objawia nam się tylko w spojrzeniu na części, ale wtedy, gdy rozważamy całość, zła w ogóle nie ma, albowiem pełni ono swoją rolę w boskim planie i przyczynia się do tego, by dobro tym piękniejszym świeciło blaskiem (V, 35). W tej teodycei usprawiedliwione jest wszystko i w perspektywie eschatologicznej dzieje kosmosu są w końcu dziejami samorośnięcia Boga w duchu ludzkim oraz dziejami dojrzewania człowieka do boskości, a więc tworzą w sumie his-

torię zbawienia bytu poprzez negację. Jeśli stworzenie jest negacją boskości – przez swoje zróżnicowanie, przez wielość i skończoność – to boskość jako miejsce powrotu, *natura non naturans non naturata*, może być nazwana *negacją negacji*. Eriugena nie używa tego wyrażenia, które po raz pierwszy chyba pojawiło się u Eckharta.

Bez względu na liczne chwiejności i sprzeczności Eriugenowskiego dzieła (przykładowo: zło nie ma przyczyny – zło ma przyczynę w skażonej woli; nikt nie jest potępiony – niektórzy cierpieć będą wieczny smutek; w Bogu wszystko będzie jednością – w niebie pozostanie hierarchia; wieczne idee należą do stworzeń – wieczne idee są nieskończone itd.) wprowadziło ono po raz pierwszy do świata łacińskiego, korzystając z tradycji patrystyki greckiej, rozbudowany system kategorii, które pozwalały włączyć historię człowieka w historię samostającego się Boga, usprawiedliwić męczarnie życia nadzieją deifikacji, otworzyć perspektywę pojednania ostatecznego człowieka z samym sobą przez pojednanie z bytem absolutnym.

Tego rodzaju gigantyczna teogonia, jaką stanowi *De divisione naturae*, nie została ponownie napisana w świecie chrześcijańskim aż do czasów Teilharda de Chardin. Niemniej wszystkie jej konstytutywne wątki spotykamy nieprzerwanie – nie zawsze w takich samych zestawieniach – w całej filozofii, teologii i teozofii chrześcijańskiej, pośrednio lub bezpośrednio korzystającej ze spadku po Plotynie, Proclosie, Jamblichu, a wzmocnionej w wiekach późniejszch promieniowaniem myśli arabskiej i żydowskiej, które z tych samych źródeł czerpały natchnienie.

Że absolut jest doskonale z sobą tożsamy, człowiek zaś cierpi rozdwojenie i nie może, jako byt czasowy, samoidentyfikacji osiągnąć;

Że istota człowieka bądź znajduje się *poza nim*, bądź – co znaczy *to samo* – obecna jest w *nim* jako absolut niezrealizowany, a domagający się realizacji;

Że zniesienie przypadkowości ludzkiego istnienia stanowi perspektywę otwartą dla nas i może dojść do skutku w zjednoczeniu z absolutem;

Że zniesienie to jest nie tylko *powołaniem* ludzkim i powrotem do *bycia sobą*, lecz jest również *dla absolutu* drogą ku pełni, jakiej nie miał bez ułomnego świata stworzonego;

Że więc proces, w którym z absolutu wyłania się byt warunkowy, jest dla samego absolutu „utratą" samego siebie, aby się „wzbogacić", a degradacja jest warunkiem promocji bytu najwyższego;

Że wobec tego historia świata jest także *historią bytu bezwarunkowego*, który przez zwierciadło skończonego ducha dostępuje swej doskonałości ostatecznej;

Że w owej ostatecznej fazie znika różnica między skończonym i nieskończonym, albowiem absolut przyswaja sobie ponownie własne twory, one zaś wcielają się w byt boski;

Że znika również, wobec tego, *opozycja przedmiotu i podmiotu*, znika więc obcość między duchem poznającym i miłującym a resztą bytu, czyli duch przywłaszcza sobie nieskończoność, przestając być „czymś" w przeciwieństwie do innego „czegoś", którym nie jest – wszystkie te myśli powtarzają się uporczywie, na przekór różnym potępieniom i krytykom, w filozofii chrześcijańskiej, przejęte następnie przez dysydentów reformacji.

„Ty jeden, Panie – powiada Anzelm – jesteś tym, który jest i tym, którym jesteś. Jakoż to, co różne jest w całości swojej i w częściach i to, w czym obecne jest coś zmiennego, nie jest doskonale tym, czym jest. To, co zaczęło istnieć, daje się pojąć jako nie istniejące; wraca do nicości, jeśli nie trwa dzięki innemu bytowi. To, co ma przeszłość, którą teraz już nie jest, oraz przyszłość, którą nie jest jeszcze, nie istnieje w sensie właściwym i bezwzględnym" (*Proslogion*, XXII).

Jednakże przeciwstawienie to, chociaż nie wykracza poza ścisłą ortodoksję, rodzi natychmiast pytanie: czy możliwe jest zbawienie bez zniesienia przypadkowości człowieka i czy przypadkowość człowieka nie stanowi nieuchronnego korelatu jego partykularności bytowej? Innymi słowy, czy człowiek, który chciałby dojść do samoidentyfikacji, nie musiałby tym samym utracić tego, co czyni go wyróżnionym bytem partykularnym, aby w bierności zupełnej przeistoczyć się w byt boski?

5. Eckhart. Dialektyka deifikacji

Tę właśnie konsekwencję przejęła mistyka północna, która uwolniła się w tym punkcie od pewnych dwuznaczności eriugenowskiego plantonizmu. Dla Eckharta hasło „*współdziałać ze swoim Bogiem*" oznacza tyle samo, co „siebie samego wyniszczyć", przy czym owa mistyczna *kenosis* nie jest zwykłym zaleceniem moralnym, ale ideą transformacji ontologicznej. „Kto wszystko chce mieć, musi wszystko porzucić"; otóż mieć wszystko – to mieć Boga; wszystko porzucić – to również siebie samego porzucić. Bóg sam tylko pragnie do mnie należeć, ale też pragnie należeć w całości. Dusza, która dochodzi do owej pełni ubóstwa czy ogołocenia wewnętrznego, przyswaja sobie Boga w całości, staje się on *jej* własnością tak samo dokładnie, jak jest swoją. W duszy nie ma wówczas niczego, co nie byłoby Bogiem. Ale też wyzbywa się ona sama siebie jako stworzenia, to znaczy nicości; wszelkie stworzenie bowiem (wedle sławnej formuły z kazania o Jac. 1, 17, cytowanej także w bulli Jana XXII) jest czystą nicością – bynajmniej nie czymś nieznaczącym albo czymkolwiek w ogóle, ale nicością w literalnym sensie, nieobecnością bytu. Mistyczna autoanihilacja jest więc właściwie paradoksalnym unicestwieniem nicości, jak gdyby – jeśli wolno tak skomentować tę myśl – pokonaniem oporu, jaki próżnia stawia bytowi. Duszy całkiem opróżnionej ze swej partykularnej natury oddaje się Bóg w pełni swego bytu, tak samo do niej należy, jak do siebie. Ale przez to samozniszczenie dusza zdobywa właśnie to, czym jest właściwie – albowiem utajona jest w niej iskra boskości, którą zaćmiewa związek ze stwo-

rzeniami i przywiązenie do swej jednostkowej, ograniczonej formy. W duszy obecne jest coś, co nie jest stworzone – Syn boży; dlatego zjednoczenie Chrystusa z Ojcem jest stanem, który *mnie* również jest dostępny. „Z sobą samym być jednym" to tyle przeto, co z Bogiem być jednym. Tym samym wola ludzka utożsamia się z Boską i przyswaja sobie jej wszechmoc; można tedy powiedzieć, że dla duszy, która siebie – czy też Boga w sobie – odnalazła, znika w ogólności problem stosunku między wolą własną i wolą absolutu, obie są zasadniczo tym samym, problem posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa staje się bezprzedmiotowy. Obecne jest u Eckharta odróżnienie partykularnej przypadkowej samowoli, która usiłuje utrzymać cząstkowy byt podmiotowy w jego odrębności – od woli rzeczywistej, identycznej z wolą powszechnego bytu, który jedynie jest bytem w sensie właściwym (chociaż – wbrew tomistycznej interpretacji – byt rozumiany jest jako wtórny w stosunku do intelektu boskiego).

W myśli Eckharta niesłychanie silne, nieprzerwanie obecne jest przeświadczenie, że byt jest Bogiem; znaczy to, że cała wielość poszczególnych istnień, o ile każde z nich jest ograniczone i cząstkowe, jest niczym, o ile zaś cieszy się bytem – jest Bogiem właśnie. Dlatego pytanie o racje stworzenia nie pojawia się właściwie w jego kazaniach i pismach. Mimo to odróżnia on boskość, czyli absolut całkowicie nie poddający się opisowi – Jedno plotyńskie – oraz Boga, czyli absolut osobowy. Otóż Bóg (to jest jak gdyby druga hipostaza Plotyna, byt albo umysł) realizuje sam siebie w stworzeniu jako Bóg. Ściślej – dopiero w duszy ludzkiej, jako jej utajona natura, Bóg staje się tym, czym jest. W tym znaczeniu wolno mówić o racji stworzenia ze względu na Boga samego. Jednakże ostatecznym celem wysiłków ludzkich nie jest odkrycie Boga w sobie, ale zniszczenie go, to jest zniszczenie ostatniego szczebla, który dzieli duszę od boskości i powrót w niewysłowioną jedność absolutu. Powrót ów dokonuje się w poznaniu i kończy się stanem, w którym poznające i poznawane zatraca wszelki ślad zróżnicowania.

Mamy tedy w panteistycznej mistyce Eckhartowskiej, powtórzenie kilku zasadniczych motywów, o których była mowa. Przypadkowość ludzkiego istnienia jest pozorna („Człowiek w istocie swej jest człowiekiem niebiańskim" – kazanie o Heb. 11, 37), ale pozór ów musi być usunięty wysiłkiem ducha poznającego i przez to dopiero duch ów samego siebie odnajduje. Odnajduje więc siebie, tracąc siebie jako byt cząstkowy i zdobywając zarazem siebie jako całość, jako boskość, jako absolut. Partykularyzacja bytu należy do historii stającego się Boga, który dopiero w duszy własny byt realizuje, ale nie należy do historii Boskości, czy też hipostazy pierwszej, ta bowiem wyłączona jest z wszelkiego stawania.

6. *Cusanus. Sprzeczności bytu absolutnego*

Północnoeuropejski spirytualizm XIV stulecia przechował wiele z Eckhartowskiej tradycji, lecz przechował ją raczej w dziełach o charakterze praktycz-

no-dewocyjnym niż spekulatywnym. Społeczne i kościelne okoliczności, które utrzymywały żywotność owej pobożności mistycznej u schyłku średniowiecza, musimy w tym miejscu pominąć. Rozwiniętą próbę nowej, spekulatywnej teogonii neoplatońskiej odnajdujemy w XV stuleciu w pismach Mikołaja z Kuzy. Wypowiada on, wyraźniej może niż jego poprzednicy, myśl o potrzebie, która kierowała Bogiem w akcie stworzenia; Bóg mianowicie pragnął ujawnić swoją chwałę, a w tym celu potrzebne mu były byty rozumne, które mogły go poznać i wielbić (*Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulcherrimum opus, nisi laus et gloria sua, quam ostendere voluit; finis igitur creatoris ipse est, qui et principium. Et quia omnis rex incognitus est sine laude et gloria, cognosci voluit omnium creator, ut gloriam suam ostendere posset. Immo qui voluit cognosci, creavit intellectualem naturam cognitionis capacem* – do Mikołaja, zakonnika w Monte Oliveto z 1463).

Pomysł ten jednak zbyt silnie sugeruje obraz Boga, który potrzebuje czegoś innego niż on sam, obraz skłócony z zasadą boskiej samowystarczalności. Jakoż w swoim opus magnum, *De docta ignorantia*, Kuzańczyk, gdy rozważa kwestię stosunku Boga do stworzeń, kapituluje ostatecznie w obliczu tajemnicy, jaką rodzi widok sprzeczności w boskiej istocie. W rzeczy samej, absolutna jedność boska jest wszystkim, co być może, to jest aktualnością pełną, a przy tym nie podlega zwielokrotnieniu (*Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest — Doct. ign.* I, 5). Z drugiej strony, Bóg czyli „rerum entitas", „forma essendi", „actus omnium", „quidditas absoluta mundi" itd. zstępuje w świat wieloraki i zróżnicowany i tworzy całość jego realności bytowej. Stworzenie samo w sobie jest niczym; o ile jest – jest Bogiem; nie można powiedzieć, by stanowiło złożenie bytu i nie-bytu. Jako *esse Dei* jest ono wieczne, jako czasowe, nie jest z Boga (II, 2). Jest więc jakby nieskończonością skończoną albo Bogiem stworzonym; *ac si dixisset creator: „Fiat", et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similius... Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest (ibid.)*. Bóg stanowi *complicatio* rzeczy, analogicznie jak jedność stanowi *complicatio* wszelkiej liczby, jak spoczynek jest *complicatio* ruchu, teraźniejszość – *complicatio* czasu, tożsamość wszelka – *complicatio* rozmaitości, równość – nierówności, prostota – podzielności. W Bogu wszelako jedność i tożsamość nie stoją w przeciwieństwie względem „zwiniętej" w nim wielorakości świata. Odwrotny stosunek zwie się „explicatio"; świat stanowi zatem *explicatio* Boga, wielość – *explicatio* jedności, ruch – spoczynku itd. Charakter tego związku obustronnego wymyka się wszakże naszej pojętności, oznajmia Kuzańczyk; skoro bowiem rozumienie i byt są w Bogu tożsame, to rozumiejąc wielość powinien on sam powielenia doznać, co skądinąd jest niepodobieństwem (*...videtur, quasi Deus, qui est unitas, sit in rebus multiplicatus, postquam intelligere eius est esse; et tamen intelligis non esse possibile illam unitatem, quae est infinita et maxima, multiplicari* – II, 3). „Rozwinięcie" Boga w wielości wydaje się niemożliwe bez naruszenia jego jedności bezwzględnej bądź jego aktualności pełnej, bądź wreszcie jego wyłączności bytowej; tymczasem któryś z tych przymiotów – a za nim zresztą i

pozostałe – musiałby odpaść od Boga, gdyby uznać, że ruch od jedności ku wielości, czyli po prostu proces tworzenia, wyprowadza byt ze stanu możnościowego w stan aktualizacji. A przecież tak właśnie się dzieje, że w wielości rzeczy bytem jest jeno Bóg. Wiemy więc tyle, że wszystko jest w Bogu, o ile stanowi on *complicatio* wszystkiego, a zarazem Bóg jest we wszystkim, o ile świat tworzy *explicatio* boskości; jak to się dzieje – nie potrafimy odgadnąć. Wszechświat jako pośrednik między Bogiem i wielością albo *Unitas contracta*, czyli ten byt powszechny, który nie będąc rzeczą poszczególną jest przecież w każdej rzeczy nią samą (*...universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna — ibid.*), nie rozwiązuje nadal sprzeczności, albowiem sam byt wszystkich rzeczy jest tylko Bogiem i niczym innym.

Trudność Cusanusa jest trudnością wszelkiego monizmu. Nie może on znaleźć formuły, która ruch od jedności ku wielości potrafiłaby zachować jako ruch rzeczywisty, a zarazem nie uznać go za ruch od bytu potencjalnego ku bytowi aktualnemu – a uznanie takie grozi przypisaniem potencjalności samemu Bogu. Myśl Cusanusa rozpięta jest tedy między dwiema skrajnymi możliwościami, z których żadna nie daje się uzgodnić z najluźniej choćby pojętą ortodoksją: albo ulec odwiecznej pokusie, by całą wielość świata ogłosić za złudę i byt pozorny, a jedność absolutu – za jedyną realność, albo uznać świat za Boga, który się staje, to jest faktycznie odebrać Bogu aktualność pełną, czyli ogłosić, że absolutem on zgoła nie jest, albo jest nim dopiero u kresu dziejów świata stworzonego i dzięki tegoż świata pośrednictwu. Panteiści oscylują nieraz między dwoma członami tej alternatywy, narzucającej się zresztą wszelkiemu myśleniu monistycznemu. Pierwsza możliwość prowadzi do kontemplacyjnej moralności autoanihilacji; druga – do prometeizmu religijnego, który żyje nadzieją deifikacji, zdobywanej własnym wysiłkiem.

Nie ma wątpliwości, że idea Boga stającego się we własnej twórczości jest Kuzańczykowi bliższa (choć cofa się przed jej wypowiedzeniem) aniżeli idea świata stworzonego, który byłby tylko iluzją. Duch ludzki, jak dla wszystkich emanacjonistów, jest dlań medium, przez które bóstwo dochodzi do aktualizacji – dlatego też absolut jest zarazem prawdziwym spełnieniem człowieczeństwa; drogą powrotu ducha do zaktualizowanego absolutu jest *wiedza*, mianowicie wiedza o całości i jej stosunku do części, a więc wiedza paradoksalna, wiedza, która rezygnuje z zasady sprzeczności na rzecz zasady *coincidentia oppositorum*, mającej swój prototyp w matematyce wielkości nieskończonych lub granicznych. Dzięki wiedzy duch dochodzi do odkrycia siebie jako boskości, przyswaja sobie tedy nieskończony przedmiot swej wiedzy jako samego siebie.

Kuzańczyk wyśledził w bycie boskim nieuleczalną sprzeczność. Była to jednakowoż, z heglowska mówiąc, sprzeczność nieruchoma, to znaczy wynik spekulacji, doprowadzającej do antynomii; samo rozmyślanie nad naturą boską prowadzi do wniosku, że musi ona zawierać w sobie jakości, które w bytach skończonych wykluczają się wzajem: skoro bowiem Bóg jest czystą aktualnością, a zarazem obejmuje całość bytu, to nie ma niczego w bycie, co w jedności boskiej nie musiałoby być, w niepojęty sposób, zrealizowane. Kuzańczyk wy-

tropił tedy antynomiczną sytuację, jaką rodzi samo rozwinięcie *pojęcia* absolutu. Sprzeczność miała postać logiczną, nie zaś energetyczną, nie była starciem rzeczywistych sił, z których antagonizmu wyłania się nowość; nie była tłumaczeniem boskiej twórczości, ale raczej zgodą na absurd, jaki umysł skończony spotyka, kiedy wybiega myślą w obszar nieskończonego.

7. *Boehme. Byt rozdwojony*

Sprzeczność – albo antagonizm raczej – jako kategoria ontologiczna pojawia się chyba po raz pierwszy w tekstach Boehmego, które przypominają najsnadniej kłębowisko gęstych i ciemnych dymów, a jednak w dziejach dialektyki otwierają nowy rozdział. Świat jako widowisko kosmicznych zmagań między wrogimi siłami – ten obraz był oczywiście tradycyjny i powtarzał się niejednokrotnie w różnych nawrotach manichejskiej teologii. Jednakże czym innym jest uznać rzeczywistość całą za scenę walki wrogich rywali, czym innym – wyprowadzić konflikt wewnętrzny bytu z rozdwojenia *jednego* absolutu.

Wizjonerskie pisarstwo Boehmego jest dalszym ciągiem tego platonizmu, który żył wśród panteistycznych dysydentów reformacji, a który – jak w przypadku Francka i Weigla – powtarzał nowymi słowy wiele pomysłów Eckharta i *Teologii niemieckiej*. Boehme był pewną nowością w tym nurcie. Świat widzialny – zgodnie z tradycją alchemików – przedstawia mu się jako zbiór sensownych i czytelnych znaków, objawiających realności niewidzialne, ale objawienie to jest wyraźnie koniecznością i potrzebą Bóstwa samego, które przez wysiłek uzewnętrznienia samo siebie odkrywa. „Wieczny samo-poszukiwacz i samo-odkrywca" podwaja się niejako, by z niezróżnicowanego bezruchu stać się Bogiem prawdziwie. Mamy więc, w pojęciu boskości, tę samą dwuznaczność, jaką znamy z tekstów Eckharta – echo dwóch pierwszych hipostaz Plotyna. Bóg ujawniony to Bóg, który się przeistacza w stworzenie, ale przeistoczyć się może tak tylko, iż to, co jest w nim jednym, dochodzi do głosu jako przeciwstawne siły światła i mroku. „W świetle moc jest ogniem miłości Bożej, w ciemnościach zaś jest ona ogniem bożego gniewu, a jednak z jednym tylko ogniem mamy do czynienia. Rozszczepia się on wszakże na dwie zasady, aby jedna objawiała się w drugiej. Albowiem płomień gniewu jest objawieniem wielkiej miłości; w ciemnościach poznane bywa światło, inaczej nie doszłoby do ujawnienia" (*Mysterium magnum*, VIII, 27). Porzucając swoje zamknięcie i poza samego siebie w poszukiwaniu samego siebie wykraczając, rodzi tedy Bóg nieuchronnie świat rozdwojony, w którym jakości rozpoznawalne są tylko dzięki temu, iż mają własne przeciwieństwa. Boehme ma na myśli głównie ten antagonizm wewnętrzny, który rodzi się w duchu ludzkim ze sprzecznych pragnień. Właściwy dramat stworzonego świata rozgrywa się w duszy jednostkowej, rozpiętej między przeciwnie skierowanymi siłami. Jej właściwą ojczyzną jest Bóg, który posiał w niej ziarno łaski; zarazem jednak pragnie ona utwierdzić swoją partykularną wolę. Nie ma też powrotu do Boga bez starcia wewnętrznego, w którym pragnienie harmonii pokonuje ostatecznie, przez samozaparcie, wolę autoafirmacji.

Teozofia Boehmego jest jak gdyby niejasną samowiedzą ośrodkowej antynomii, zawartej w idei bytu bezwarunkowego, który wyłania byty skończone; są one bowiem jego ujawnieniem i jego zaprzeczeniem zarazem i nie mogą być jednym bez drugiego. Jeśli tedy duch absolutny zmierza ku ujawnieniu, to niechybnie zaprzecza sam sobie. Świat bytów skończonych, który unosi tchnienie źródłowej jedności, nie może wyzbyć się siły przyciągającej go ponownie ku źródłu, ale nie może też, skoro powstał, uwolnić się od woli samoutwierdzenia w swej skończoności. Konflikt ten, w teozofii Boehmego, przybrał po raz pierwszy wyraźnie postać antagonizmu dwóch kosmicznych energii, płynących z rozszczepienia źródłowego pędu stwórczego.

8. Silesius. Fénelon. Zbawienie w anihilacji

Dialektyka boskiego samoograniczenia i myśl o nie-samo-tożsamości bytu ludzkiego powtarzają się nieprzerwanie w XVII i XVIII stuleciu, głównie w mistyce północnej. U Benedykta de Canfeld, u Angelusa Silesiusa odnajdujemy bez trudu te same schematy. O ile jednak de Canfeld kładzie nacisk na „nicość" wszelkiego bytu stworzonego i wyłączność bytową Boga, o tyle Silesius w *Cherubińskim Wędrowcu*, pisanym najpewniej jeszcze przed jego katolicką konwersją, nie poprzestaje na tym i wraca do Eckhartowskiego motywu boskości, która jest właściwą istotą i powołaniem człowieka. Apel wieczności jest w każdym z nas nieprzerwanie obecny – wysłuchać go to tyle, co z „przypadkowego" stać się „istotnym", porzucić partykularność jednostkowego bytu na rzecz absorbcji w bycie absolutnym. Przeciwstawienie bytu „przypadkowego" i „istotnego" jest u Silesiusa wyraźne (*Mensch, werde Wesentlich! Denn wann die Welt vergeht — So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht — Cher. Wand.*, II, 30). Ale choć w pewnej części Silesiusowskich epigramatów przypadkowość bytu jednostkowego wydaje się po prostu złem, którego obecność jest niezrozumiała i które usunąć trzeba przez wyrzeczenie się dobrowolne wszelkich przywiązań do swej „samości" (*Selbheit, Seinheit*), to w innych odkrywamy ów Eriugenowski obraz cyklu, który poprzez stworzenie zwraca Bogu jego własny byt innym, aniżeli był przedtem. Tylko we mnie Bóg znajduje swego sobowtóra, który z nim w wieczności się zrówna (I, 278), tylko ja jestem obrazem, w którym Bóg się przejrzeć może (I, 105), tylko we mnie Bóg *staje się* „czymś" (I, 200). Można tedy powiedzieć, że boskość zstępuje w świat przypadku i nędzy po to, aby człowiek mógł z kolei boskością samą owładnąć (III, 20). Mamy zatem ten sam model absolutu, który eksterioryzuje własny byt w skończoność po to, aby znosząc ową skończoność następnie, powrócić do jedności z samym sobą, ale jedności wzbogaconej o to wszystko, co podwojenie ducha sprawiło, więc – jak można się domyślić – jedności refleksyjnie ku sobie skierowanej. Przypadkowość, zło, skończoność (a słowa te oznaczają to samo) nie są przeto daremnym i niewytłumaczalnym upadkiem Boga albo tworem jego złośliwego konkurenta, ale należą do koniecznej fazy obiegowego ruchu dialektycznego, tworzą negację boskości, zniesioną na-

stępnie w negacji kolejnej, która jest już dziełem skończonego ducha, zmierzającego własnowolnie ku samozniszczeniu. Znowu zatem, powrót Boga do siebie jest zarazem powrotem ducha ludzkiego do siebie, mianowicie do owej wieczności, która stanowi jego rzeczywistą naturę i powołanie, a którą istnienie czasowe z konieczności przygasza. Samowyniszczenie jest kresem nieznośnego rozdarcia, jakie wprowadza czas w życie ducha – rozdarcia nieodzownego wprawdzie w stawaniu się Boga, ale skazanego na uleczenie.

Nie warto jednak przedłużać nadmiernie listy przykładów. Sam motyw „przypadkowości" człowieka odnajdujemy w całej literaturze panteistycznej i w całym piśmiennictwie mistyków – zarówno ortodoksów katolickich, jak protestantów lub bezwyznaniowców. „Nie jestem, Boże mój, tym co jest: niestety! jestem tym niemal, co nie istnieje – pisał Fénelon. – Widzę siebie jak niepojęty środek między nicością i bytem; jestem tym, co był i tym, co będzie, jestem tym, co nie jest już tym, czym był i nie jest jeszcze tym, czym będzie: a w owym «między» czymże jestem? jakimś nie wiedzieć czym, co nie może się w sobie zatrzymać i żadnej nie ma stałości i niczym woda prędko się toczy; jakimś nie wiedzieć czym, czego uchwycić nie mogę i co z własnych rąk mi się wyślizguje, czego nie ma już, gdy tylko chcę je uchwycić lub spostrzec; jakimś nie wiedzieć czym, co kończy się w tejże chwili, gdy się zaczyna, tak iż nigdy ani na chwilę nie mogę samego siebie odnaleźć stałym i sobie samemu obecnym, aby rzec po prostu: «Jestem»" (*Traité de l'Exist. et de attr. de Dieu, Oeuvres*. I, 79). „Jakoż wszystkie rzeczy w przyrodzie są takie jak są, wyjąwszy człowieka, który rozważany sam w sobie nie jest taki, jaki jest; wyobraża on sobie bowiem, że jest czymś, podczas gdy nie jest czymś. Otóż wszystkie rzeczy są tym, czym są, nie w samych sobie, ale w tym, który je stworzył, człowiek natomiast roi sobie, że sam w sobie jest czymś, tym żaś jest tylko przez oszukańczą swoją ideę" – pisał bezwyznaniowy mistyk holenderski Jakob Bril (*Alle de Werken*... 1715, 534). Tak pojęty obraz człowieka rozdwojonego, który w Bogu zostawił prawdziwy swój byt, jest pospolity i stowarzyszony jest zawsze z nadzieją powrotu. Założenie, które widzi w bycie przypadkowym negatywne stadium dojrzewania absolutu, wymaga – rzecz jasna – przesłanek dodatkowych i odnaleźć je można tylko u tych, którzy świadomie wykraczają poza wyznaniową ortodoksję „wielkich kościołów", bądź piętnowani są jako odstępcy.

9. *Oświecenie. Realizacja człowieka w schemacie naturalizmu*

Wydawałoby się, że oba te schematy mogą wyrastać tylko na glebie myślenia religijnego, że muszą zakładać interpretację świata cielesnego jako teofanii i muszą rozumieć człowieka tylko przez odniesienie – negatywne lub pozytywne lub, jak najczęściej bywa, dwoiste – do ducha absolutnego. Że tak nie jest, dowodzi tego okoliczność, iż teorię powrotu człowieka do siebie odnajdujemy również w naturalistycznej filozofii oświecenia jako jeden z jej konstytutywnych składników. Wydaję się w ogólności, jak gdyby teoria ta, łącznie z

wiarą w paradygmatyczny obraz utraconego raju, należała do stałych wyznaczników myślenia o człowieku i artykułowała się rozmaicie w zależności od stylów kultury, w szczególności artykułowała się równie dobrze wewnątrz religijnych struktur, jak w radykalnej względem nich opozycji.

Własną naukę o powołaniu człowieka do utraconej samoidentyczności wyrażało pisarstwo oświeceniowe zarówno w twórczości utopistów, jak i w rozmaitych, bynajmniej nie jednakowych, teoriach człowieka naturalnego. Sceptycyzm i empiryzm, karmiony lekturą Locke'a i Bayle'a służył negatywnemu ugruntowaniu ideału harmonii, jaką zdolny jest *odzyskać* i do jakiej *powołany* jest człowiek *wewnątrz* przyrody. Okazało się, że możliwa jest afirmacja człowieka jako bytu skończonego przy jednoczesnym przeświadczeniu, iż można dowiedzieć się, czym jest człowiek *prawdziwy* albo na czym polega wymaganie bycia człowiekiem. Jeśli więc istnienie człowieka uznać trzeba za przypadkowe w tym sensie, iż nie jest on w naturze objawem aktywności ducha, który naturę wyprzedza, to jednak sama natura dostarcza informacji o człowieczeństwie spełnionym, czyli uczy, czym byłby człowiek w pełni tożsamy ze swym powołaniem przyrodzonym; każdy aktualny stan kultury można tedy skonfrontować z modelem normatywnym w naturze obecnym. Na miejsce *krytyki ziemi w imię nieba* pojawia się tedy *krytyka* partykularnych *kultur w imię człowieczeństwa naturalnego*. O ile mistycy zestawiali uniwersalną, od poszczególnych kultur niezawisłą kondycję ludzką, z autentycznym człowieczeństwem spełnionym w absolucie, naturaliści zestawiają każdą z osobna – nade wszystko swoją własną – kondycję kulturalną z autentycznym człowieczeństwem spełnionym w imperatywach natury; nie jest istotne z tego punktu widzenia, czy uważają ów imperatyw za coś, co kiedyś lub gdzieś spełnione zostało faktycznie (jak w teoriach szczęśliwego dzikusa), czy też za wzór po prostu, ku któremu zmierzać należy, ale wzór nie wymyślony zwyczajnie, lecz *odkryty* w prawidłach przyrody. Dystans w stosunku do własnej kultury, razem z krytyką jej „nienaturalności" pojawił się wprawdzie już wcześniej, w pisarstwie późnorenesansowym (Montaigne) i przekazany został oświeceniu w nieprzerwanej ciągłości przez ruch libertyński. Tu jednak w zmasowaniu swoim, konsekwencji, jawności, radykalizmie, stał się dopiero wyznacznikiem nowej formacji umysłowej. Tak charakterystyczne dla oświecenia oglądanie własnej cywilizacji oczyma innej (Chińczycy Goldsmitha, Persowie Monteskiusza, konie Swifta, przybysz z Syriusza u Voltaire'a) wiązało się z wiarą w niezgodność krytykowanych stosunków z wzorami „naturalnymi" i podszyte było wiarą w model człowieczeństwa prawdziwego. Nie odnosi się to jednak do gorzkiej satyry Swifta, u którego utopia nieprzypadkowo spełniona jest w państwie koni – to znaczy zdemaskowana jest jako „utopia" właśnie w etymologicznym i potocznym znaczeniu słowa.

Rewindykacje „człowieka naturalnego", wymierzone przeciw cywilizacji panującej, obejmowały różne zestawy jakości i uprawnień. Ale prawo człowieka do szczęścia, prawo do wolności, prawo do używania rozumu, równość przyrodzona – wszystko to były tematy obiegowe i właściwie wystarczające jako narzędzie krytyki.

Mimo to szkielet pojęciowy oświeceniowych ideałów dość rychło okazał się niesprawny, a jego składniki, jak wyszło na jaw, nie przystawały do siebie. Dwa hasła najbardziej sztandarowe „natura" i „rozum" nie układały się, przy bliższej analizie, w koherentną całość. Jak, w rzeczy samej, uzgodnić kult rozumu jako daru natury z kultem natury jako rozumnej? Jeśli, jak wywodzą materialiści, rozum ludzki jest dalszym ciągiem zwierzęcej natury i nie ma nieciągłości między tresurą małp a rozumowaniem matematyków (de la Mettrie), jeśli przy tym moralność jest całkowicie redukowalna do odruchów związanych z doświadczeniem przyjemności i przykrości, to człowieczeństwo ze swym myśleniem abstrakcyjnym i prawidłami moralnymi jest wprawdzie dziełem natury, ale nie wznosi się ponad ślepy pęd jej mechaniki. Jeśli zaś natura – jak wielu wywodzi – jest rozumna, celowa, opiekuńcza, to jest ona inną nazwą bytu boskiego. Albo więc rozum nie jest rozumem, albo natura nie jest naturą; albo trzeba uznać irracjonalność myśli, albo przypisać przyrodzie bogopodobne jakości. W jaki sposób uznać, że równie naturalne są ludzkie popędy, jak reguły moralności, które je ograniczają i powściągają? Powtarzają się odwieczne dylematy, te same, którymi od czasów Epikura ateiści dręczyli czcicieli Bogów: jeśli świat pełen jest zła, to Bóg albo jest bezsilny, albo zły, albo nieudolny, albo wreszcie bezsilny, zły i nieudolny zarazem. W stosunku do „dobrej i wszechmocnej" przyrody to samo dokładnie pytanie się pojawia. Ale jeśli przyroda jest obojętna względem człowieka i jego losu, to nie ma powodu wierzyć, że zło daje się w ogóle uleczyć; być może w naturze działa po prostu prawo silniejszego i społeczeństwa ludzkie, zgodnie z naturalnymi prawami, nie mogą istnieć na innych zasadach niż rośliny. Oświeceniowe *idées-forces* rozszczepiają się tedy, rodzą się pesymistyczne refleksje Mandeville'a, Swifta, późnego Voltaire'a. Wyobrażenie naturalnego dobroczynnego ładu, który dość poznać, aby usunąć konflikty i nieszczęścia, poczyna się chwiać.

10. Rousseau, Hume. Zniszczenie wiary w ład przyrodzony

Rousseau, Hume i Kant są wyrazicielami owego zachwiania. Rousseau wierzy we wzór człowieka żyjącego w samotożsamości, ale nie wierzy, by można było powrócić do jego szczęścia przez przekreślenie wyników cywilizacji. Człowiek natury nie cierpiał rozdarcia, ponieważ stosunek jego do życia nie był upośredniony przez refleksję; przeżywał życie wprost, bez pomocy myślenia o życiu, afirmował, ale bezwiednie, własną sytuację, razem ze skończonością własną. Dzięki temu wspólnota jego z innymi rodziła się spontanicznie i bez potrzeby specjalnych urządzeń, które by ją chroniły. Cywilizacja wprowadziła dystans człowieka względem samego siebie i zrujnowała pierwotny ład współżycia. Upowszechniła egoizm zabijając solidarność i jednocześnie uśmierciła życie osobowe rozpuszczając je w obyczajowych konformizmach i sztucznych potrzebach. W tym społeczeństwie samotożsamość jednostki jest nieosiągalna, można jedynie – może każdy z osobna – próbować zerwać z jego

presją, wrócić do spojrzenia na świat niezawisłego od obiegowych opinii. Pozytywne współżycie i solidarność z innymi nie odbiera jednostce jej prawdziwego życia osobowego – przeciwnie, negatywna więź interesu prywatnego i ambicji niszczy zarazem wspólnotę i osobowość. Prawdziwym powołaniem człowieka jest jednoczesne bycie-sobą i współbycie dobrowolnie solidarne z drugim. Nie wrócimy jednak do stanu przedcywilizacyjnego, próbujmy wyjść kompromisowych; niechaj każdy w samym sobie odkrywa stan naturalny, niech wychowuje innych w tym duchu. Żadne prawo dziejów nie zapewnia nam, że te wysiłki się powiodą i doprowadzą do restytucji prawdziwej wspólnoty i do odrodzenia społeczeństwa w jednostkach; ale nie jest to całkiem wykluczone.

Rousseau nie zna teodycei historycznej i nie zamierza integrować zła świata w nadzieję przyszłego porządku, który dzięki monstrualnościom minionej historii kiedyś ma owocować. Zerwanie z pierwotną harmonią jest dlań złem po prostu, niczym nie usprawiedliwionym, niczemu nie służącym. Niepewnej nadziei naprawy nie wspiera żadna dialektyka „spiralnego postępu".

Rousseau ma więc własny model człowieczeństwa autentycznego, ale nie zna racji usprawiedliwiających zerwanie z tym modelem; upadek człowieka nie jest dlań samoznoszącą fazą doskonalenia; pod tym względem jego schemat jest bliższy potocznemu chrześcijaństwu aniżeli twórcom platonizujących teogonii: zło jest złem, jest zawinione przez człowieka i nie ma utajonego sensu w kosmicznej historii. Obecne jest natomiast wyprzedzające historię i nie przez nią wyznaczone powołanie człowieka, którego realność jest sprawą otwartą.

Doktryna Hume'a z kolei była rozszczepieniem dwóch innych osiowych kategorii współtworzących oświeceniowy styl myślenia: kategorii doświadczenia i kategorii porządku przyrodzonego. W rzeczy samej, skoro przywiodło się założenia emipiryzmu do konsekwencji ostatecznych, wyszło na jaw, iż kategoria porządku przyrodzonego nie może się ostać. Jeśli to, co dane prawdziwie w percepcji wyczerpuje wszelką możliwą zawartość wiedzy, i jeżeli z gromadzenia owych danych nie może wytrysnąć żaden rodzaj koniecznego związku, koniecznego prawa, to jasne jest, iż byt, pojęty jako coś różnego niż zbiór pojedynczych jakości nie jest dostępny ludzkiej zdolności poznawczej. Nie jest również dostępny żaden porządek przyrodzony, co do którego mielibyśmy prawo wierzyć, iż jest immanentną własnością świata, nie zaś po prostu – jak wszystkie prawa przez naukę wykrywane – podmiotowym utrwalaniem się w umyśle powtarzalnych zespołów bodźców, uznanych za „prawa" z tej racji, że uznanie to jest korzystne praktycznie dla ludzi. Nie ma też powodu wyobrażać sobie, żeby jakiekolwiek prawo moralne, mające ważność niezależną od naszych doznań przyjemności i przykrości, obligowało nas do czegokolwiek. Słowem, zarówno porządek fizyczny, jak porządek moralny, są wyobrażeniami wykraczającymi poza faktyczne i możliwe zasoby doświadczenia. Niepodobna tym samym roić sobie, że obecny jest jakikolwiek model człowieczeństwa czy powołanie człowieka niezawisłe od faktycznego przebiegu jego dziejów, a domagające się spełnienia.

Hume nie mówi, że świat lub człowiek jest bytem przypadkowym. Przeciwnie, wykazując niemożliwość kosmologicznych dowodów istnienia Boga, powiada, że doświadczenie nie może nas pouczyć o przypadkowości świata. Ale powiedzenie to tyle znaczy, że świat nie jest przypadkowy w sensie, jaki scholastycy nadawali temu słowu, to znaczy nie ma cech, które by wskazywały na to, iż musi być uzależniony w swym bycie od koniecznego stwórcy. Z punktu widzenia scholastyki bowiem „przypadkowość" świata jest tym samym, co postulat nieprzypadkowości właśnie; świat rozważany sam w sobie nie zawiera żadnej konieczności w swym istnieniu, ale konieczność taka musi być obecna, skoro świat istnieje; tym samym przypadkowość świata jest pozorna tylko i demaskuje swoją pozorność, gdy odniesiemy go do bytu boskiego. Ze względu na Boga, to znaczy ujęty w swej rzeczywistej sytuacji, świat *nie jest* przypadkowy, albowiem nic przypadkowego istnieć nie może. Hume, powiadając że doświadczenie nie dostarcza nam informacji o przypadkowości świata, powiada więc, ściśle biorąc, że świat właśnie *jest* przypadkowy, to znaczy że nie ma w nim żadnej cechy odsyłającej jego byt do rzeczywistości koniecznej czy absolutnej; innymi słowy, wyrażenie „przypadkowy" jest sensowne i zrozumiałe tylko wtedy, gdy sensowne i zrozumiałe jest przeciwstawne mu wyrażenie „konieczny". Sens myśli Hume'a jest następujący: świat jest taki jak jest, przeciwstawienie przypadkowości i konieczności nie jest zakorzenione w empirycznych danych. Świat Hume'owski jest więc przypadkowy dokładnie w takim samym znaczeniu, jak świat Sartre'owski; nie ma „racji" i nawet pytania o rację swoją nie pozwala postawić.

Krytyka Hume'a zachwiała ostatecznie podstawami oświeceniowych konstrukcji, które wydawały się zrazu kojarzyć spójnie reguły empiryzmu z wiarą w ład przyrodzony, utylitaryzm moralny z wiarą w powołanie człowieka do szczęścia, obraz rozumu jako tworu przyrody z wiarą w suwerenność tegoż rozumu. Jeśli można restytuować prawomocność wiary w jedność i konieczność bytu oraz w model autentycznego człowieczeństwa, różnego od człowieczeństwa empirycznego, historycznego, to droga ku takiej restytucji musiała przyjąć do wiadomości niszczycielskie wyniki Hume'owskiej analizy. Próba taka jest dziełem Kanta.

11. Kant. Dualizm bytu ludzkiego i jego usuwanie

Kant wybrał wiarę w suwerenność rozumu *przeciw* wierze w naturalny porządek, którego rozum miałby być częścią lub przejawieniem. Jego filozofia była porzuceniem nadziei na to, iż rozum zdoła wykryć prawo naturalne, ład preegzystujący, Boga rozumnego i że zdoła siebie samego wewnątrz tego ładu zinterpretować. Nie jest co prawda tak, wbrew Hume'owi, by wiedza nasza skazana była na samą przypadkowość pojedynczych percepcji, albowiem nie wszystkie sądy nasze są tylko empiryczne lub tylko analityczne; sądy syntetyczne *a priori*, a więc te, które zarazem coś o rzeczywistości mówią i nie są wywodliwe z empirii, tworzą istotny kościec nauki, a prawomocność, koniecz-

ność tudzież ważność powszechna tych sądów gwarantuje naszej wiedzy trwałe podstawy. Mimo to – jest to jeden z najważniejszych wyników *Krytyki czystego rozumu* – wszystkie sądy syntetyczne *a priori* odnoszą się jedynie do przedmiotów możliwego doświadczenia; oznacza to, że nie mogą one stworzyć podstawy do budowy metafizyki racjonalnej, ta bowiem, gdyby była możliwa, musiałaby się składać z sądów syntetycznych *a priori*. Możliwa jest tylko metafizyka immanentna, pojęta jako zbiór praw natury, które nie są wyabstrahowane z empirii, ale apriorycznie dają się ustalić. Każda myśl ostatecznie odnosi się do percepcji i całość apriorycznych konstrukcji, jakie umysł nasz z konieczności buduje, sensowna jest tylko o tyle, o ile jest stosowalna do świata empirycznego. Tak więc, ład natury nie jest, co do swych konstytutywnych wyznaczników, znaleziony w naturze, ale narzucony jej przez ład samego umysłu; należą do tego ładu zarówno przestrzenne i czasowe uporządkowanie rzeczy, jak zasady czystego przyrodoznawstwa, jak wreszcie system kategorii, to jest niematematycznych pojęć nadających jedność empirii, ale nie z empirii wywiedzionych.

Bez jednoczącej siły intelektu doświadczenie jest tedy niemożliwe. Porządek świata jest świadectwem suwerenności umysłu względem świata. Ale suwerenność ta jest połowiczna tylko. W każdym fragmencie naszej wiedzy – wyjąwszy puste treściowo poznanie analityczne – obecne są bowiem treści pochodzące z dwóch źródeł. Postrzeganie i sądzenie są czynnościami radykalnie różnymi; w percepcji zmysłowej przedmioty są nam dane po prostu, my zaś stanowimy bierny pojemnik ich oddziaływania; w czynnościach intelektualnych przedmioty są pomyślane; obie te strony ludzkiego bytowania w świecie – czynna i bierna – zawarte są niezbywalnie we wszystkich aktach naszego poznania. Oznacza to, że nie ma myślenia prawomocnego, które nie odnosiłoby się do percepcji i nie ma percepcji bez jednoczących czynności intelektu. Pierwsza z tych dwóch okoliczności sprawia, że nieprawomocna jest nadzieja wiedzy teoretycznej, która by sięgała poza swiat empiryczny ku realnościom absolutnym oraz, że niepodobieństwem jest pełne podporządkowanie rozmaitości doświadczeń sile umysłu; druga wydobywa na jaw prawodawcze zwierzchnictwo umysłu nad naturą jako ładem.

Nieusuwalna dwoistość ludzkiej wiedzy nie jest wprawdzie bezpośrednio widoczna, skoro jednak została wykryta, demaskuje niejako zasadniczą dwoistość całego bytu ludzkiego, który asymiluje świat jednocześnie jako prawodawca i jako bierny podmiot. W granicach prawomocnego użytku, jaki wolno czynić z władz intelektu, *nie jesteśmy w stanie usunąć niewytłumaczalnej przypadkowości danych doświadczenia*. Przypadkowość ta jest zastana po prostu i zniewoleni jesteśmy przyjąć ją do wiadomości, rezygnując z ostatecznego jej opanowania. Nie jesteśmy więc zdolni nadać światu i sobie ostatecznej jedności. Jaźń moja, dana mi w introspekcji, dana jest jako przedmiot czasowy, nie zbiega się więc z jaźnią samą w sobie, ta zaś nie jest poznaniu teoretycznemu dostępna (wprawdzie poza tą jaźnią introspekcyjną dostępna jest także transcedentalna jedność apercepcji, warunek jednoczącej czynności podmiotu, samowiedza zdolna towarzyszyć wszystkim percepcjom, ale wiemy o niej tyle

tylko, że jest, nie zaś – jaka jest mianowicie). W ogólności całość naszego zorganizowanego doświadczenia zakłada istnienie dziedziny niepoznawalnej realności, która pobudza zmysły, ale która jawi się tylko w postaci uporządkowanej przez nasze formy aprioryczne i w swoim bytowaniu samoistnym do nas nie dociera. Obecność świata samego w sobie nie jest rezultatem dedukcji z danych empirycznych, jest ona wprost wiadoma, a świadomość mego własnego istnienia jest zarazem bezpośrednią świadomością rzeczy. Mimo to żadna wiedza poza tą jedną wiadomością – iż realności samoistne w ogólności *są* – nie jest możliwa. Tym samym nie jest możliwe zniesienie przypadkowości świata poznawczo dostępnego, ani zniesienie rozdwojenia, któremu poddany jest ludzki umysł.

Mimo to duch ludzki nie jest w stanie poprzestać na wiedzy o swojej ograniczoności, nie potrafi zaspokoić się ową chudą metafizyką, ograniczoną do znajomości apriorycznych warunków doświadczenia. Natura myśli naszej jest taka, iż nieodparcie usiłuje szukać *jedności absolutnej wiedzy*, zrozumieć zatem świat nie tylko takim, jakim jest, ale również takim, jakim być musi, znieść różnicę – zawartą w postulatach myślenia empirycznego – *między tym, co możliwe, co realne i co konieczne.* Różnica ta bowiem nie daje się usunąć z myśli: możliwe jest to wszystko, co zgodne z formalnymi warunkami doświadczenia, realne to, co faktycznie dane w jego warunkach materialnych, konieczne zaś to, co w realnym pochodzi z ogólnych warunków doświadczenia. Realności świata zawierają przeto przypadkowość, którą usunąć moglibyśmy dopiero wtedy, gdyby dostępny był nam byt w jego bezwarunkowości, gdybyśmy dotarli do jedności absolutnej przedmiotu i podmiotu wiedzy. Dążymy do tego nieustannie, chociaż dążenie to jest daremne; ale złudzenia metafizyki, nawet gdy zostaną zdemaskowane, nie przestaną żyć w ludzkich umysłach. Złudzenia te znajdują wyraz w konstruowaniu pojęć, które nie tylko nie są *wyabstrahowane* z empirii (bo aprioryczne pojęcia są prawomocne i nieodzowne w poznaniu), ale nie są również do empirii *stosowalne.* Pojęcia te, czyli idee czystego rozumu – Bóg, wolność, nieśmiertelność – stanowią nieustającą pokusę ducha, chociaż w granicach teoretycznego rozumu ich użytek jest zakazany. Ściśle biorąc, również w granicach czystego rozumu mają one pewien sens, jednakże nie konstytutywny, lecz regulatywny jedynie. Znaczy to, że odpowiedników tych pojęć nie możemy uczynić przedmiotami wiedzy, ale używać ich jedynie jako nieosiągalnej granicy, która wyznacza kierunek ruchowi naszej czynności poznawczej.

Prawomocny użytek idei wyraża się tedy *w żądaniu nieskończonego wysiłku*, w jakim umysł ma przekraczać każdy już osiągnięty wynik; użytek *nieprawomocny* – w przekonaniu, że wysiłek ten osiąga *efektywny kres* w poznaniu absolutnym. Dla każdego sądu w łańcuchach sylogistycznych umysł chce wykryć przesłankę większą i maksyma sylogizmu domaga się właśnie szukania przesłanki dla każdej przesłanki, czyli szukania warunku każdego warunku – bez końca, ku temu co nieuwarunkowane. Maksyma ta jest wyznacznikiem dobrej pracy rozumu i nie należy jej mylić z zasadą – niesłuszną, która orzeka, iż łańcuch przesłanek ma faktycznie nieuwarunkowany człon pierwszy. Czym

zgoła innym jest bowiem wiedzieć, że w sekwencji myślowej każdy człon odnaleziony ma warunek, który go wyprzedza, czym innym zaś utrzymywać, że możemy sekwencję warunków objąć w całości wraz z jej pierwszym, nieuwarunkowanym członem (podobnie, by rozjaśnić kantowską myśl, co innego znaczy powiedzenie – prawdziwe – że dla dowolnej liczby istnieje liczba od niej większa, co innego powiedzenie – fałszywe – że istnieje liczba większa od dowolnej liczby). Nieodróżnienie maksymy sylogizmu od błędnej, fundamentalnej zasady czystego rozumu, jest źródłem trzech typowych błędów, odpowiadających trzem typom sylogizmów. W zakresie sylogizmu kategorycznego zasada ta mianowicie orzeka, że możemy w kolejnym szukaniu warunków dla sądów predykatywnych napotkać wreszcie przedmiot, który nie jest predykatem; w zakresie sylogizmu hipotetycznego – że dojdziemy do twierdzenia, które już nic nie zakłada; w zakresie sylogizmu dysjunktywnego – że ogarniemy taki zbiór członów podziału, który kompletuje bez reszty pojęcia. W ten sposób roimy sobie, że możemy ustanowić w poznaniu trzy rodzaje jedności bezwzględnej: *jedność podmiotu myślącego* w psychologii, *jedność następstwa warunków zjawisk* w kosmologii oraz *jedność przedmiotów w ogóle* w teologii. Ale w granicach skończonego doświadczenia nie ma przedmiotu, który odpowiadałby którejkolwiek z tych trzech idei. Niepodobna ująć teoretycznie ani substancjalnej jedności duszy ludzkiej, ani jedności wszechświata, ani Boga.

Jest chyba wypadkiem bezprzykładnym w dziejach, by filozof tyle włożył, co Kant, wysiłku w wykazanie nieprawomocności dowodów na rzecz twierdzeń, na których prawdziwości mu najżywiej zależało. Wiara w istnienie Boga, duszy nieśmiertelnej i wolności nie była dlań bowiem sprawą nieistotną, względem której po prostu chciał ogłosić neutralność. Przeciwnie, były to dlań sprawy najwyższej wagi. Uznał jednakowoż, że rozum łudzi się, ilekroć kusi go satysfakcja z oswojonego rzekomo absolutu. Absolut jest drogowskazem wyznaczającym nieskończony ruch wiedzy, nie może być posiadłością zagarniętą przez umysł.

Osiągnąć poznawczo absolut to tyle jednak, co stać się absolutem. Ale rozdwojenie człowieka na *byt bierny* i *czynny*, któremu odpowiada rozdwojenie świata na świat *percypowany* i świat *pomyślany*, na rzeczywistość *przypadkową* i *umysłowo konieczną* – otóż rozdwojenie to może być tylko w nieskończoności usunięte. Podobnie – tylko w nieskończoności może być usunięta opozycja między *wolą* i *prawem*, między *szczęściem* i *powinnością* w naszym życiu moralnym. Życie nasze jako podmiotów woli jest bowiem rozdzielone tak samo między dwa porządki, w których człowiek nieuchronnie uczestniczy: porządek świata zjawiskowego, naturalnego, poddanego przyczynowości, oraz porządek świata rzeczy samych w sobie, świata wolności i niezawisłości totalnej umysłu. To, co jest powinnością i co wyraża się w postaci nakazu, nie tylko jest całkowicie niezależne od naszych upodobań, ale – samym swoim istnieniem jako nakazu – zakłada, iż jest co do treści upodobaniom tym przeciwne („Albowiem nakaz, orzekający, że powinno się czynić coś chętnie, sprzeczność w sobie zawiera: bo jeżelibyśmy już sami przez się wiedzieli, co obowiązani jesteśmy czynić, jeślibyśmy nadto byli świadomi, że czynimy to chętnie –

to nakaz byłby tu zupełnie zbyteczny; gdybyśmy zaś robili to wprawdzie, lecz robili właśnie niechętnie, a tylko z szacunku dla prawa, wtedy nakaz, który szacunek ten czyni właśnie pobudką maksymy, działałby wprost przeciw nakazywanemu usposobieniu" – *Kryt. roz. prakt.* I, 3). Ale zgodność woli z prawem jest warunkiem najwyższego dobra i musi być możliwa. Podobnie musi być możliwe dobro najwyższe, syntetyzujące harmonijnie szczęście i cnotę, dwa wymogi, które w świecie empirycznym notorycznie się wzajem ograniczają. Otóż rozum poznaje prawo moralne wprost, to jest niezależnie od znajomości warunków podmiotowych, które spełnianie tego prawa umożliwiają; inaczej – człowiek wie, co powinien czynić nie wiedząc jeszcze, że rozporządza wolnością czynienia; stąd, że *powinien*, dowiaduje się dopiero, że *może*, to jest że jest *wolny*. Ale wolność tak poznana jest przedmiotem rozumu praktycznego, który ma szerszy zasięg działania aniżeli rozum spekulatywny; każdy się zgodzi z tym, że jest w jego mocy czynić nakaz moralny, choćby nie był pewien, że w potrzebie faktycznie go spełni; „sądzi więc, że może coś uczynić, dlatego że jest świadom, iż powinien to uczynić, i poznaje w sobie wolność, która by w innym razie, bez prawa moralnego, pozostała dla niego nieznana" (*Kryt. prakt. roz.* I, 1, § 6). Ponieważ rozum praktyczny ma własne zasady *a priori*, niewywodliwe z wiedzy teoretycznej, to ważność tych zasad zmusza do przyjęcia również pewnych prawd fundamentalnych, niedostępnych intelektowi, ograniczonemu w wytwarzaniu pojęć ich empiryczną stosowalnością. Że zaś z kolei wola, poddana prawu moralnemu, ma dobro najwyższe jako przedmiot konieczny, tedy dobro najwyższe musi być możliwe. Tym samym, skoro dobro to wymaga doskonałości absolutnej, dającej się tylko w nieskończonym postępie urzeczywistnić, prawomocność nakazu moralnego zakłada z koniecznością nieskończone trwanie osobowe człowieka, czyli nieśmiertelność indywidualną. Podobnie postulat dobra najwyższego, jeśli ma być prawomocny, zakłada zgodność szczęśliwości człowieka i jego powinności, zgodności zaś takiej żadne warunki naturalne w oczywisty sposób nie zapewniają; dobro najwyższe jako konieczny przedmiot woli zakłada tedy z koniecznością istnienie rozumnej i wolnej przyczyny przyrody, do przyrody nie należącej, to jest Boga właśnie. Dzięki naszej świadomości prawa moralnego idee spekulatywnego rozumu otrzymują tedy przedmiotową realność, jakiej nie mogą dopiąć na gruncie teorii. Nieśmiertelność nasza, udział nasz w świecie intelligibiliów, czyli wolność nieuwarunkowana, oraz zwierzchnictwo Stwórcy nad światem – wszystko to ujawnia się jako realności wymagane nieodzownie przez prawo moralne.

W sumie zatem, rozszczepienie człowieka na opozycyjne porządki: istnienie naturalne-istnienie wolne, świat pożądań-świat powinności, byt bierny wypełniony przypadkowością danych-byt aktywny dla którego przypadkowość przedmiotu znika – *rozszczepienie to jest uleczalne, ale uleczalne w nieskończonym postępie*. Perspektywą człowieka jest nieograniczone zmierzanie ku autodeifikacji, ale nie w sensie mistycznym, to jest nie w sensie osiągnięcia tożsamości z bóstwem transcendentalnym, lecz w sensie zdobycia doskonałości absolutnej, która znosi władzę przypadku nad wolnością; pełna suwerenność

rozumu i woli względem świata, czyli właśnie status bogopodobny jest horyzontem, ku któremu zwraca się nieskończony postęp każdej istoty ludzkiej z osobna.

Filozofia Kanta nie zawiera historii utraconego raju i upadku człowieka. Zawiera natomiast perspektywę *realizacji istoty ludzkiej* – nie w drodze posłuszeństwa względem natury, ale przez emancypację z jej zwierzchnictwa. Otwiera nowy rozdział w dziejach filozoficznego przezwyciężania przypadkowości bytowej człowieczeństwa: instauruje *wolność* jako realizację człowieka. ukazuje niezawisłość autonomicznego rozumu i woli jako graniczny wyznacznik nieskończonej drogi człowieka ku sobie, sobie boskiemu.

12. Fichte. Teoria samoprzezwyciężania ducha

Johann Gottlieb Fichte był tym, który kantowską naukę o wolności jako powołaniu ducha ludzkiego chciał uwolnić od ograniczeń, a przez to zarysować punkt widzenia, w którym *możliwością*, a także *powinnością* człowieka jest radykalna samowiedza swego nieograniczonego zwierzchnictwa nad bytem, bezwzględna zaczątkowość własnej egzystencji, bezwzględny brak ograniczenia ze strony jakiegokolwiek zastanego ładu. Chciał dowieść, jak powiada w mowie *O godności ludzkiej* (1794), że „filozofia uczy nas wszystko odkrywać w jaźni", że „dopiero przez jaźń wkracza ład i harmonia w martwą, bezkształtną masę", że człowiek „mocą istnienia swego jest bezwzględnie niezależny od wszystkiego, co jest poza nim, istnieje bezwzględnie sam przez się", że „jest wieczny, że jest sam przez się z siły własnej". Zarazem jednak ta samowiedza własnej pozycji jako nieuwarunkowanego inicjatora bytu nie jest czymś po prostu w gotowej postaci danym, ale jest zadaniem moralnym. wezwaniem do nieustającego samoprzekraczania, do nieskończonego wysiłku, który nie może uznać żadnej utworzonej formy bytu za ostateczność, lecz tylko za nową powinność.

Ta filozoficzna emancypacja ducha od natury, to ujęcie świata jako wiecznego zadania moralnego interpretowane było tradycyjnie – miedzy innymi przez Marksa – jako wynik słabości niemieckiego radykalizmu politycznego, znamię kultury, która nie mogąc się zdobyć na praktyczny wysiłek rewolucyjny, przenosiła czyn wszelki w dziedzinę myśli i praktyce nadawała charakter moralizatorski. Ale też dzięki temu świat nie przedstawiał się filozofii niemieckiej jako gotowy materiał do optymistycznych przewidywań, jako dobroczynna natura, która sama ustanawia wartości i sama zapewnia ich spełnienie, lecz właśnie jako zadanie. Rozum przestał być kopią natury, nie znajdował w niej gotowego ładu. Filozofia zdolna była dzięki temu dostrzec w człowieku poznającym część czy aspekt człowieka całkowitego, bytu praktycznego; dzięki temu powstała interpretacja poznania jako praktycznego zachowania.

Opozycja Fichtego w stosunku do oświecenia wyrasta z motywu kantowskiego: w rzeczy samej, jeśli człowiek zniewolony jest presją zastanej natury, do której sam jako ciało należy, wówczas możliwa jest tylko moralność uty-

litarna, rachunek przyjemności i przykrości, to znaczy, moralność jest niemożliwa w ogóle. Jeśli świat ma być przedmiotem obowiązku, to człowiek nie może być uwięziony w jego determinizmach. Dlatego wybór metafizyczny i epistemologiczny jest kwestią moralną. Pokusa „dogmatyzmu", to jest w rozumieniu Fichtego stanowiska, które wyjaśnia świadomość przez rzeczy, czyha na nas stale, albowiem dogmatyzm zwalnia od odpowiedzialności i każe zdawać się w życiu na domniemane, zastane w naturze prawa przyczynowe; kto faktycznie nie może się uwolnić od zależności swojej od rzeczy, jest ze skłonności dogmatykiem. Idealizm natomiast traktuje świadomość jako punkt wyjścia i do niej się odwołuje, by rozumieć świat rzeczy; wyznawca idealizmu jest tym, co osiągnął samowiedzę wolności własnej, przyjmuje odpowiedzialność swoją za świat i gotów jest stawić czoła. Ci, co utożsamiają samowiedzę z przedmiotowym byciem człowieka wśród rzeczy, to znaczy materialiści, nie tyle błądzą, ile mają słaby charakter, nie są zdolni wziąć na siebie roli inicjatorów bytu. Idealizm zresztą ma nie tylko moralną wyższość; jest on również filozoficznie naturalnym punktem wyjścia, ponieważ zwalnia od nierozstrzygalnych pytań; nie musi zastanawiać się nad tym, dla kogo pierwotny fakt doświadczenia zachodzi; z tego punktu widzenia bowiem przedmiot i podmiot zbiegają się; byt wyjściowy, samowiedza, jest bytem-dla-siebie, nie wymaga więc tłumaczenia.

Ale z kolei owo bycie-dla-siebie samowiedzy nie jest dane refleksji naszej jako rzecz, jako substancja; ukazuje się tylko jako czynność. Fichte zrywa z punktem obserwacyjnym, dla którego substancja musi wyprzedzać akt, zaś akt zakłada substancję aktywną. Przeciwnie, *pierwotna jest czynność*, w stosunku do której byt substancjalny jest tylko wtórnym konkrementem czy wytworem. Świadomość jest samym działaniem, ruchem niewyznaczonej z zewnątrz inicjatywy twórczej, jest *causa sui*. Świat rzeczowy nie ma żadnej niezawisłości bytowej, byt rzeczy takich, jakimi są same w sobie, jest w filozofii Kanta reliktem dogmatyzmu. W samowiedzy niczym nie ograniczonej wolności człowiek rozpoznaje siebie jako bezwzględnie odpowiedzialnego za byt, byt zaś – za coś, co dzięki człowiekowi jest sensowne w całości. Wolność jest również warunkiem rzeczywistej wspólnoty ludzkiej – wspólnoty opartej na solidarności dobrowolnej, nie zaś na negatywnej więzi interesu, która ostaje się jako jedyna więź przy założeniu, że byt ludzki określony jest potrzebami włożonymi weń przez przyrodę. Tymczasem ideałem Fichtego, podobnie jak Rousseau'a, jest społeczność, w której związki ludzkie opierają się na swobodnie ustanowionej kooperacji, nie zaś na regulacji przez narzuconą z zewnątrz umowę.

Jeśli jednak świadomość jest bezwzględnie wyjściowym faktem, to nie może ona być *świadomością przedstawień* – jak w idealizmie berkeleyowskim – lecz tylko *świadomością aktów woli*. Pierwszym jej i absolutnie zaczątkowym postulatem jest powinność myślenia samej siebie, a myślenie to wymaga, by jaźń stworzyła swój przeciw-człon, w którym, jako samo-ograniczeniu własnym, dopiero się rozpoznaje. Świadomość, Ja, rodzi tedy Nie-ja, aby dzięki temu ustanowić samą siebie w samowiednej twórczości. Duch nie zaspokaja się swoją daną bezpośrednio samo-tożsamością, lecz domaga się samo-tożsamości

refleksyjnej, ku sobie zwróconej, sobie wiadomej, tej zaś nie może osiągnąć inaczej, jak przez uprzednie samo-rozdwojenie, przez obiektywizację samego siebie w produkcji świata, który przedstawia mu się potem jako zewnętrzność i który jest dlań narzędziem samopoznania. Ta dialektyka samoznoszącej eksterioryzacji jest bezpośrednią antycypacją heglowskiego schematu, ale jest także zakorzeniona w całej historii neoplatońskiej teogonii, we wszystkich doktrynach, które wprowadzały Boga stającego się poprzez własną twórczość. Jakości bytu boskiego w Fichteańskiej doktrynie przeniesione zostały na ducha ludzkiego. Ten duch rozporządza teraz autonomią bez granic, ze względu na którą zrelatywizowany jest wszelki byt pozostały. W stosunku do samej jaźni opozycja aktywności i bierności nie daje się już zastosować. W pierwszej wersji swojej *Wissenschaftslehre* (1794, II § 4, E III) powiada Fichte: „Skoro istota jaźni polega wyłącznie na tym, iż ustanawia ona samą siebie, to samoustanawianie i istnienie są dla niej jednym i tym samym... Jaźń może nie ustanowić czegoś w sobie jedynie tak, iż ustanawia to w Nie-ja... Czynność i bierność Jaźni są jednym i tym samym". Jaźń nie pokrywa się przy tym z empirycznym, psychologicznym podmiotem jednostkowym. Jest to jaźń transcendentalna, to znaczy człowieczeństwo jako podmiot, ale o tyle nie dający się nazwać podmiotem zbiorowym, że nie ma – w odróżnieniu na przykład od powszechnego intelektu awerroistów – bytowania samodzielnego, niezależnego od świadomości jednostkowej. Innymi słowy: obecne jest człowieczeństwo jako natura każdego człowieka poszczególnego, świadomość, którą każdy z osobna musi odkryć w sobie. Dzięki niemu możliwa jest wspólnota ludzka; zadaniem każdej osobowości jest znajomość siebie samej jako Człowieczeństwa.

Jaźń tedy musi ustanawiać świat rzeczowy, który jest wytworem jej wolności, ale zarazem, z chwilą ustanowienia, jej ograniczeniem, domagającym się zniesienia. Dlatego tworzenie świata nie jest jednorazowe, ale jest nieustającym wysiłkiem, który ma zobiektywizowane produkty ducha ponownie mu w ruchu znoszącym przywracać. Przezwyciężając opór swoich własnych uprzedmiotowień – a bez tego oporu jako odskoczni nie może się rozwijać – duch zdobywa tedy w nieskończonym pochodzie swój status absolutnej samowiedzy. Nieustannie stawia sam sobie granice, które musi przekraczać. Ruch ten ma kres wyznaczony przez świadomość absolutną, ale kres ten nie jest efektywnie osiągalny, lecz jest właśnie – podobnie jak w filozofii Kanta – horyzontem postępu nieskończonego. Pozytywny podbój wolności zakłada przeto wiecznie negatywną aktywność ducha względem każdej już ustanowionej formy kultury ludzkiej. Duch jest wiecznym krytykiem swoich własnych eksterioryzacji i napięcie między bezwładem ustanowionych form a żywiołową twórczością ducha nie może ustać, gdyż jest warunkiem samego istnienia ducha, a nawet, rzec można, jego istnieniem po prostu.

W ten sposób Fichteańska filozofia zmierzała ku rozumieniu człowieka jako istoty praktycznej i wprowadziła zwierzchnictwo praktycznego – ale znaczy to: moralnego – punktu widzenia w epistemologii. Poznanie ludzkie jest wyznaczone co do treści przez perspektywę praktyczną, stosunek człowieka do świa-

ta nie polega na recepcji, lecz na twórczości, świat sam jest dany jako przedmiot powinności, nie zaś gotowe źródło przedstawień. Ponieważ jednak celem właściwym jaźni jest jej własne samodoskonalenie, powinność właściwa człowieka leży na obszarze wychowania i samowychowania.

Dzięki rozumieniu jaźni jako wolności, pokonującej nieustannie własne swoje ograniczenia, historia ludzka jest zrozumiała jako historia ducha walczącego o swoją wolność. Dla Fichtego – podobnie jak później dla Hegla – dzieje ludzkie stają się sensowne, jeśli ujęte zostaną jako postęp świadomości wolności. Od spontaniczności bezrefleksyjnej przez panowanie mocy tradycji, przez dominację partykularyzmu jednostkowego i przez odkrycie, na koniec, rozumu jako zewnętrznego zwierzchnika, historia zmierza ku sytuacji, w której wolność jednostkowa zbiegnie się całkowicie z rozumem powszechnym, uśmiercając tym samym źródła międzyludzkich konfliktów. Historia rozważana w ten sposób jest rodzajem teodycei (albo antropodycei raczej): zło, jakie w niej widzimy, możemy bądź interpretować przez odniesienie do dynamicznej całości, a wtedy okaże się ono narzędziem postępu, bądź wykazać, że jest całkowicie irracjonalne, a więc nie ma żadnej konsystencji bytowej, jest niczym i nie należy do historii.

Fichteański obraz człowieka-wolności, człowieka odkrywającego swe powołanie w ustawicznym zmaganiu z bezwładem własnych alienacji, stworzył podstawy dla krytyki wszelkiej tradycji, zdawał się sprzyjać wolnościowym aspiracjom w kulturze i życiu politycznym. Wyszło na jaw wszelako, że można z tejże filozofii wydobyć konsekwencje zgoła jej widomym intencjom przeciwne. Sam Fichte to uczynił w późniejszym okresie swojej twórczości. Jego krytyka oświeceniowego utylitaryzmu i apologia nieutylitarnych więzi międzyludzkich skojarzyła się, w epoce wojen napoleońskich, z kultem narodu jako wcielenia *par excellence* wspólnoty nieużytkowej i nieracjonalnej. Pod tym względem Fichte antycypuje myśl romantyczną. Pomysł, wedle którego poszczególne narody są w postępie dziejowym nosicielami głównych wartości epoki, doprowadził go do niemieckiego mesjanizmu, a idea człowieczeństwa jako istoty człowieka – do żądania, by wychowanie państwowe środkami prawnymi przyśpieszało dojrzewanie jednostek do odkrycia własnych powołań. Utopia totalitarna, którą Fichte zarysował w *Zamkniętym państwie handlowym* (1800), daje się w istocie usprawiedliwić jego filozofią wolności. Hipotetyczny sposób myślenia, który wiąże obie te dziedziny, jest następujący: powołaniem człowieka jest odkrycie w sobie własnego człowieczeństwa bezwzględnie wolnego i twórczego; powołanie to nie jest wymyślonym dowolnie ideałem, ale jest rzeczywistym, niezbywalnym celem samowiedzy, albowiem ruch ku niemu utożsamia się z samą egzystencją ludzką. Ponieważ nie wszystkie jednostki ludzkie i nie wszystkie ludy rozwijają się ku swemu przeznaczeniu równolegle, ale zachodzą między nimi znaczne różnice w osiągniętym poziomie samowiedzy, tedy całkiem naturalne jest, że wychowanie mniej rozwiniętych ze strony bardziej rozwiniętych może przyśpieszyć człowieczeństwo tych pierwszych. Jeśli w ogólności wychowanie do wspólnoty i do człowieczeństwa jest dziełem państwa, to nic dziwnego, że rządzący, którzy lepiej wiedzą aniżeli rządzeni, jaka

jest treść człowieczeństwa, mogą używać przymusu, by wydobyć z jednostek założoną w nich, lecz uśpioną jeszcze *humanitas*. Przymus taki bowiem będzie tylko społecznym wyrazem tego przymusu, który w każdej osobowości zawarty jest jako jej własna istota, jeszcze nieuświadomiona, nie będzie zatem przymusem właściwie, ale realizacją człowieczeństwa. Skoro człowiek z przyrodzenia nosi w sobie ludzkość, to przymuszanie do wspólnoty nie będzie gwałtem nad jednostką i jej wolnością, ale przeciwnie, wydobywaniem jej z uwięzienia, w jakie jej własna ignorancja i bierność ją wtrąca. Fichteańska filozofia człowieczeństwa jako wolności nadaje się tedy do tego, aby z jej pomocą głosić kult państwa policyjnego jako wcielenia wolności.

Fichte był właściwym inicjatorem dialektyki immanentnej, to jest dialektyki, która nie wykracza poza podmiotowość ludzką, ale czyni tę podmiotowość absolutnym punktem wyjściowym (jednakże w ostatnim okresie swej twórczości Fichte wrócił do pozaludzkiego absolutu, w którego wolności duch ludzki uczestniczy). Podmiot i przedmiot były dlań wynikiem rozdwojenia szukającego syntezy w nieskończonym postępie; ponieważ chodziło jednak o *ludzki* podmiot, tedy synteza nie miała się urzeczywistniać w kontemplacji pozaludzkiego absolutu, lecz w aktywności samych osobników ludzkich, której nic zastąpić nie może. Dzięki uznaniu człowieczeństwa za *byt nieuwarunkowany*, mógł Fichte i nawet musiał, ściśle biorąc, uznać go za *byt praktyczny*, określony zasadniczo przez czynną postawę względem własnego świata, ten bowiem z założenia ma bytowanie warunkowe, odniesione do twórczej podmiotowości. Tym samym podał zasady *rozumienia historii ludzkiej jako samotworzenia się gatunku*, jako ruchu jednokierunkowego i sensownego przez wznoszenie się swoje ku samowiedzy wolności. Historia jest oczywiście medium, poprzez które niehistoryczna zrazu i bezpośrednio samotożsama świadomość zmierza ku samotożsamości refleksyjnej. Historia nie jest przeto samo-celowa, nie ogarnia człowieczeństwa bez reszty, ale stanowi most rozpięty pomiędzy dwiema realnościami niehistorycznymi: świadomością wyjściową i świadomością jako punktem ostatecznym ludzkiego stawania się. Podmiot transcendentalny ludzki, sam w sobie jako wolność zakorzeniony, w praktycznym wysiłku rozdwajający się na świat podmiotowo-przedmiotowy i przez historię powracający ku wolności samowiednej w nieskończonym postępie – oto istotna treść Fichteańskiej metafizyki.

Możliwość interpretacji tej metafizyki jako apologii państwa totalitarnego zawiązana jest nade wszystko z dwoma jej założeniami. Fichte zakłada mianowicie, że powołanie każdej jednostki ludzkiej z osobna i powołanie ludzkości jako całości zbiegają się bez reszty, że *realizacja każdej osobowości wyczerpuje się w realizacji powszechnego człowieczeństwa*, które w niej samej, jako nieuświadomiona jej własna natura, jest zawarte. Zakłada nadto, że stopień realizacji owej istoty jest zasadą podziału ludzi na mniej i bardziej w postępie zaawansowanych. Chociaż więc proces wychowania ma być w jego rozumieniu nade wszystko sztuką maieutyczną i wydobywać z każdego obecną w nim człowieczą godność, to jednak, w obliczu dowolności, z jaką bardziej oświeceni mogą ustalać faktyczną treść projektowanego człowieczeństwa, łatwo je-

go program zinterpretować jako system przymusu, który gwałtem uobecniać będzie każdemu jego wolność. Innymi słowy, skoro wolność nie wiąże się w żaden sposób ze zróżnicowaniem, skoro realizacją człowieka pojedynczego ma być wyłącznie realizacja niezróżnicowanego człowieczeństwa, to podbój wolności nie jest wcale zależny od swobody samoekspresji osobowości jako realności do niczego nieprzywiedlnej. Ego transcendentalne nie jest wytworem empirycznego życia ludzkiego, lecz jest względem niego suwerenne i w imię swojej wolności dyktować mu może swoje żądania; może również, podobnie jak Bóg, przyśpieszać postęp swojej wolności przez zniewolenie człowieka empirycznego.

13. Hegel. Wędrówka świadomości ku absolutowi

Mimo istotnej opozycji między kantowską i fichteańską próbą autonomizacji ludzkiego bytu, obie one zachowały zasadniczo dualistyczny punkt widzenia: u Kanta był to dualizm przypadkowej zmysłowości i koniecznych form intelektu oraz dualizm powinności i natury w człowieku; u Fichtego – dualizm powinności i rzeczywistości, którego obecność jest trwałym warunkiem rozwoju ducha i przedłuża się nieskończenie w nieskończonym ruchu postępu. W obu przypadkach nie została jednak pokonana alternatywa: *albo* duch spotyka się z *przypadkowością bytu*, a przez to sam, jako poznający, nieuchronnie zaraża się, by tak rzec, przypadkowością, albo znosząc przypadkowość, *znosi zarazem rozmaitość* bytu.

Gigantyczny system heglowski miał być między innymi próbą takiej interpretacji bytu, w której zniesiona będzie wszelka moc przypadkowości, a jednocześnie – ocalone całe bogactwo i wielorakość świata. Hegel tedy – w opozycji do idealizmu Schellinga – nie chciał redukować bytu do niezróżnicowanej identyczności absolutu, w którym zatraca się lub za złudę musi uchodzić cała rozmaitość i wielość form rzeczywistości skończonej, i nie chciał zarazem – w opozycji do Kanta – by podmiot myślący zdany był niejako bezradnie na doświadczenie owej wielości i rozmaitości, która by wiecznie przedstawiała mu się jako dana po prostu, pozbawiona racji i sensu. Myślał tedy o tym, *jak świat uczynić w całości sensownym, ale zarazem nie poświęcać jego zróżnicowania*. Trzeba tedy, jak pisał, „żeby bogactwo postaci rodziło się samo z siebie i żeby ich różnice same się określały" (*Fen. ducha*, Przedm.).

Ale duch, który wolny jest od przypadkowości, to tyle, co duch nieskończony. Jeśli bowiem przedmiot jest czymś *obcym* względem podmiotu, to jest tym samym jego *ograniczeniem*, jego negacją; ograniczona świadomość jest skończona, a więc przedmiot, jako obcy, jest jej również wrogi. Dopiero wtedy, kiedy duch rozpozna w przedmiocie samego siebie, zniesie więc jego obcość i zniesie samą przedmiotowość, pozbywa się ograniczeń, dochodzi do nieskończoności; tym samym różnorodność bytu przestaje być przypadkowa. Po to jednak, by mogła ona zachować się w swoim bogactwie, ruch znoszenia obcości i przedmiotowości świata nie może polegać na unicestwianiu stworzonego

świata lub ogłaszaniu go za iluzję, która topi się w końcu w jedności wszechpochłaniającego absolutu, ale musi *przetrwać w swoim ginięciu*, to znaczy jej negowanie przez ducha musi być negowaniem asymilującym. Termin „znoszenie" (*Aufheben*) oznacza właśnie ten szczególny rodzaj negacji przechowującej, w której potrafimy ocalić zarówno samoistność ducha, jak wielorakość bytu. Ale ocalenie to możliwe jest nie po prostu przez ogłoszenie dowolnej definicji ducha, która by te warunki spełniała, ale przez opis historyczny, w którym zawarty będzie cały rozwój bytu, zdolny do ogarnięcia jednolitym sensem dziejów świata, nade wszystko dziejów kultury ludzkiej. Historyczny ów system ma więc przedstawić dorastanie ducha, przez mękę dziejów, do postaci absolutnej. Opis ten zawiera *Fenomenologia ducha* – najważniejsze z tych heglowskich dzieł, które współtworzyły zalążkową postać marksizmu. Jest to prezentacja kolejnych faz *koniecznego* rozwoju świadomości, która od *świadomości czystej*, poprzez *samowiedzę, rozum, ducha* i *religię* dociera do *wiedzy absolutnej* i w tej ostatniej spełnia cel świata, identycznego już z wiedzą o świecie. Oprócz bezprzykładnie zawikłanego i wyjałowionego z konkretów języka, który myśl czytelnika wpędza nieuchronnie w wiele różnokierunkowych tropów i rodzi monstrualne wieloznaczności w odczytywaniu, *Fenomenologia* tę jeszcze ma wadę, że nie jest jasne, w których miejscach kolejne fazy rozwoju ducha odpowiadają rzeczywistym fazom rozwoju kulturalnego, w których zaś są schematami ewolucyjnymi, konstruowanymi całkiem niezależnie od tego rozwoju. W pewnych miejscach Hegel przyświadcza sens swoich opisów poszczególnych faz przez odwołanie się do określonych wyraźnie zjawisk z dziejów filozofii, religii lub państwa (gdy mówi o stoicyzmie i sceptycyzmie, o oświeceniu, o odrodzeniu nauk, o religii greckiej itd.). Mogłoby to nasuwać sugestię, że śledzi on w dziejach kultury kolejne etapy wcielonego ducha. Skądinąd jednak widać, że chronologia fenomenologiczna nie odpowiada bynajmniej rzeczywistej historii; religia na przykład pojawia się dopiero jako faza rozwojowa, poprzedzona ewolucją samowiedzy, rozumu i ducha; ta ewolucja obejmuje wiele elementów czasów nowożytnych, sama religia tymczasem rozpoczyna się od starożytności. A jednak fenomenologia nie jest pozaczasową klasyfikacją zjawisk, lecz obrazem ich koniecznego stawania się i dojrzewania. Takich wieloznaczności w *Fenomenologii* jest więcej; dotyczą one między innymi miejsca, jakie cały ów opis zajmuje w całości systemu heglowskiego. Można mimo to unaocznić niektóre istotne tendencje w zakresie ważnym z rozważanego tu punktu widzenia.

Że to, co duchowe, jest punktem wyjścia wszelkiej ewolucji bytu, zdaje się Heglowi oczywistością; oczywistość ta, w samej rzeczy, dochodziła do głosu od pierwocin europejskiej filozofii – od Parmenidesa, Platona i platoników – i Hegel z tej tradycji ją podjął. Absolutny początek musi być bowiem czymś, co w byciu swoim na niczym się nie wspiera, co istnieje samo-w-sobie i samo do siebie w pewien sposób (bliżej zrazu nieokreślony) do siebie się odnosi. Nie może być przeto czymś, co by składało się z ograniczających się wzajem lub obojętnych względem siebie części; bycie-w-sobie jest byciem ducha i odnoszenie się do siebie jest byciem ducha. To, co absolutne, jest z definicji wolne

od ograniczeń ze strony czegokolwiek innego, to jest nieskończone, ale tylko duch może być nieskończony w tym sensie. Hegel mówi jednak coś więcej: duch jest nie tylko początkiem, jest on także *jedyną* rzeczywistością; znaczy to, że wszelkie przejawienia bytu, wszelkie formy rzeczywistości stają się zrozumiałe tylko jako fazy rozwoju ducha, jego narzędzia, jego manifestacje, jego sposoby uporania się z własną niezupełnością.

Albowiem duch, który jest sam w sobie, nie wystarcza sobie. Hegel jest wolny od tych trudności, na jakich potykali się platonicy i chrześcijanie, gdy mieli wyjaśnić rację świata skończonego przy założeniu samowystarczalności absolutu. Zakłada on bowiem, że absolut jest w tym sensie samowystarczalny, iż jego bycie-w-sobie nie wymaga wsparcia, nie w tym wszelako, by był pełnią swych własnych możności. Musi on stać się również *dla-siebie*, czyli stać się pełnią wiedzy o samym sobie jako duchu; innymi słowy, musi się stać przedmiotem, by następnie znieść swoją przedmiotowość i przyswoić ją sobie bez reszty, stać się przedmiotem zniesionym, skierowanym ku samemu sobie, tożsamym bytowo z wiedzą o sobie. Otóż – a jest to najbardziej charakterystyczna osobliwość heglowskiego myślenia – nasz rozum, kiedy rozmyśla o stawaniu się absolutu, musi samą swoją czynność ująć jako składnik tego właśnie stawania się, w przeciwnym bowiem wypadku rozwój ducha i rozwój naszego myślenia o tym rozwoju będą dwiema realnościami odrębnymi, których się do spójności nie doprowadzi, myśl nasza stanie się przypadkowa ze względu na rozwój ducha lub odwrotnie. Na tym między innymi polega błąd kantowskiego krytycyzmu, to jest programu, który każe zbadać uprzednio naturę władz poznawczych, aby następnie z ich pomocą rozważać byt, kiedy już rozum określi granice swojej własnej prawomocności. Jest to przedsięwzięcie niewykonalne i oparte na błędnym założeniu; niewykonalne – bo niepodobna, by skończony nasz rozum samookreślił się co do swych uprawnień, niczym na początku nie dysponując, czyli by istniał, zanim istnieje; oparte na błędnym założeniu – bo z góry przyjmuje, iż poznanie stanowi medium między człowiekiem i absolutem, że znajdują się one „po dwóch stronach". Rozum, który myśli absolut, musi umieć nadać sens własnemu swemu myśleniu przez odniesienie do tegoż absolutu, w przeciwnym razie sam skazuje się na przypadkowość i każda jego pretensja do *ogarnięcia absolutu, który sam nie ogarnia tegoż myślenia o nim*, zostanie iluzją. Nasze myślenie o świecie jest tedy świadome tego, że stanowi fragment stawania się tegoż świata, że jest dalszym ciągiem tego właśnie, do czego się odnosi. Hegel nie pisze *o* duchu: pisze autobiografię ducha.

Myśląc tak, staramy się tedy uchwycić sens wszelkiego stawania się przez odniesienie każdego składnika do całości rozwoju. Inaczej mówiąc – *prawda da się wyrazić tylko poprzez całość*, sens jest uchwytny tylko w relatywizacji do całkowitego procesu, „prawda jest całością". Powiedzenie to ma sens podwójny; jeden – nadający się do uznania niezależnie od heglowskiej konstrukcji, a głoszący tyle właśnie, że znajomość dowolnego składnika świata jest wyposażona w sens o tyle tylko, o ile odnosi ów składnik do globalnej historii bytu; drugi – swoiście heglowski – orzeka, że prawdą każdej istoty jest to, co zawar-

te jest w jej pojęciu, i że istota, która siebie realizuje, ujawnia pełnię swojej natury, zrazu utajonej, staje się zgodna ze swym pojęciem i w końcu nie różni się co do bytu od wiedzy o sobie. Również ostatni ten punkt ma inne znaczenie, kiedy odnosi się do składnika świata i inny, kiedy dotyczy całości. O każdej istocie możemy bowiem powiedzieć, że rozwijając się, urzeczywistnia coś, co było zrazu możnością tylko (ale *jedną* możnością, nie zaś wielością możliwości rozmaitych) i że w ten sposób dochodzi do swej prawdy. W tym znaczeniu prawdą nasienia jest drzewo i prawdą jaja jest kurczę. Osiągając to, co było możnością jedynie, rzecz staje się swoją *prawdą*. Lecz Hegel nie poprzestaje na tym: w rozwoju bytu jako całość ujętym prawda, czyli dojście do zgodności ze swym pojęciem, nie jest tylko obojętną zgodnością, to znaczy nie jest stanem polegającym na zbieżności dwóch realności, którą umysł z zewnątrz mógłby tak skonfrontować, jak konfrontuje obraz z oryginałem albo projekt domu z domem. Zgodność ta, gdy chodzi o całościowy proces ewolucji ducha, jest tożsamością istoty i jej pojęcia, czyli jest właśnie sytuacją ostateczną, w której byt ducha jest tym samym, co wiedza o tym bycie; tutaj duch, zniósłszy swą własną formę przedmiotową, wrócił do siebie jako swoje pojęcie, ale pojęcie będące zarazem świadomością tegoż pojęcia, nie zaś abstraktem.

Ruch ducha tworzy przeto obieg kołowy. Jest on na końcu tym, czym był na początku, co jednak znaczy: jest swoją własną prawdą, czyli stał się samowiednie tym, czym był w sobie. Ten ostateczny stan nazywa się właśnie wiedzą absolutną. „Ale substancja, którą jest duch, jest stawaniem się ducha, tym, czym jest on *sam w sobie*; i dopiero jako to stawanie się, kierujące siebie refleksją ku sobie, jest duch sam w sobie naprawdę *duchem*. Jest on sam w sobie tym samym ruchem, co poznanie: przemianą *bytu samego w sobie w byt dla siebie, substancji — w podmiot*, przedmiotu *świadomości* – w przedmiot *samowiedzy*, to znaczy w przedmiot, który jest w równym stopniu przedmiotem zniesionym, czyli jego przemianą *w pojęcie*. Ruch ten – to ruch powracającego do siebie koła, które początek swój zakłada jako coś, co je poprzedza i co osiąga ono dopiero na końcu" (*Fen. ducha*, DD, VIII, 2).

Jeśli jednak praca ducha, tworząca właściwą treść dziejów, a kończąca się jego powrotem do siebie, nie jest daremna, jeśli więc duch nie wraca zwyczajnie do wyjściowego stanu, jak gdyby nic się nie stało, to dlatego właśnie, że ów wynik końcowy jest *całością dopiero wraz ze swoim stawaniem się*, że więc duch przechowuje w wyniku całe bogactwo przebytej drogi. Praca ta odbywa się poprzez nieustające „zapośredniczenie", to znaczy przez rozdwajanie się ducha, który wyłania coraz nowe formy, aby je ponownie przyswajać, znosząc ich przedmiotowy charakter. Na wszystkich kolejnych etapach swej drogi duch postępuje tedy przez nieustający ruch samonegacji, która następnie sama zostaje zanegowana; ale wartości owej pierwotnej negacji pozostają, wchłonięte przez wyższą fazę. „Ale życiem ducha nie jest takie życie, które lęka się śmierci i ucieka przed zniszczeniem, chcąc pozostać nieskażone, lecz takie życie, które potrafi śmierć wytrzymać i w niej się nadal zachować. Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje sie-

bie samego... Potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Takie zatrzymanie się ducha przy negatywności jest ową czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt" (*Fen. ducha*, Przedm.).

Pierwszą formą istnienia ducha jest *świadomość* jeszcze niesamowiedna. Przechodzi ona przez fazę *pewności zmysłowej*, gdzie mamy już odróżnienie świadomości od przedmiotu, a więc stan, w którym dla świadomości coś w ogóle jest bytem-w-sobie. To, co było przedmiotem, staje się wiedzą o przedmiocie, byt więc staje się bytem-w-sobie-dla-świadomości. Przez to również świadomość się zmienia, wyzbywając się stopniowo złudzenia, iżby ciążyło na niej coś obcego. Wtedy, kiedy świadomość ujmuje rzeczy w ich określonościach i rozumie ich jedność, staje się ona świadomością postrzegającą albo *postrzeżeniem* po prostu. W percepcji świadomość dochodzi do czegoś nowego – chwyta mianowicie *ogólność w zjawisku jednostkowym*; w rzeczy samej, w każdej aktualnej percepcji jest coś ogólnego; żeby ująć teraźniejsze postrzeżenie jako teraźniejsze, trzeba ująć samo „teraz" w jego niezależności od treści postrzeżenia, trzeba więc wyłowić niejako abstrakt w konkrecie. Podobnie, gdy ujmujemy samą jednostkowość rzeczy, nie możemy tego uczynić inaczej, jak operując pewnym abstraktem „jednostkowości" właśnie, jesteśmy tedy na poziomie wiedzy ogólnej już wtedy, kiedy uświadamiamy sobie jednostkowość jako taką. Rzeczywiste „to oto" jest w ogóle niewyrażalne, język należy do dziedziny ogólności, każda tedy percepcja *wysłowiona* wchodzi w kontakt ze światem ogólności. Percepcja, nadając zmysłowości ogólność, znosi więc rzecz jako ten oto konkret, przechowując ją zarazem. Ponadto rzecz, przez swoje określoności, wyróżnia się z innych rzeczy, jest samoistna dzięki owemu przeciwstawieniu; jednakże to samo przeciwstawienie czyni ją właśnie czymś niesamoistnym, albowiem samoistność scharakteryzowana przez przeciwstawienie rzeczy – rzeczom pozostałym jest samoistnością określoną przez zależność negatywną od czegoś innego, nie jest więc samoistnością w ogóle; rzecz rozpływa się w swoich ustosunkowaniach do pozostałych rzeczy i okazuje się bytem-dla-siebie tylko jako byt-dla-innego, a bytem-dla-innego tylko jako byt-dla-siebie. Dojście do tej formy ogólności ujętej w świecie zmysłowym jest zarazem wkroczeniem świadomości w królestwo *rozsądku*. Rozsądek zdolny jest nie tylko do ujęcia ogólności w konkrecie, ale także do ujęcia ogólności jako takiej, w pełnej treści jej pojęciowego bytu. Chwyta on rozumieniem świat nadzmysłowy przez opozycję względem zmysłowego. W opozycji tej oba światy są dla świadomości wzajem zrelatywizowane – każdy może być rozumiany jedynie jako negacja drugiego, każdy zatem zawiera w sobie swoje przeciwieństwo, a przez to staje się nieskończonością (nieskończoność jest bowiem unieważnieniem granicy, jaką byt napotyka ze strony czegokolwiek obcego; świat, który zawiera w sobie to, co jest uprzednio jego ograniczeniem, staje się tym samym nieskończony). Wtedy, kiedy pojęcie nieskończoności staje się dla świadomości przedmiotem, świadomość staje się *samowiedzą*, czyli ruchem autorefleksji.

Samowiedza uświadamia sobie, że byt-w-sobie przedmiotu jest jego sposobem istnienia dla-innego, usiłuje ona owładnąć przedmiotem i znieść całkiem

jego przedmiotowość. Naturą samowiedzy jest dążenie do nieskończoności, którą sobie pojęciowo przyswoiła. Z drugiej strony, samowiedza istnieje w sobie i dla siebie tylko dzięki temu, że jest za taką *uznana przez inną samowiedzę*. Każda samowiedza jest dla drugiej członem pośredniczącym, poprzez który każda z nich wiąże się ze sobą samą. Innymi słowy: samowiedza jednostki ludzkiej istnieje tylko w procesie wzajemnego komunikowania się i porozumiewania się ludzi; tylko w złudzeniu może istnieć samowiedza, która siebie samą traktuje jako absolutny punkt wyjścia. Obecność drugiej samowiedzy, która jest dla samowiedzy warunkiem istnienia, jest wszelako także jej granicą, paraliżuje jej dążenie ku nieskończoności. Dlatego wytwarza się naturalne napięcie i walka między występującymi obok siebie samowiedzami. Jest to walka na śmierć i życie, w której każda samowiedza wystawia się dobrowolnie na zniszczenie. W walce tej dochodzi do tego, że jedna samowiedza traci swą samoistność i zostaje przez drugą zniewolona. Powstaje tedy stosunek pan-niewolnik. W tym miejscu zaczyna się proces rozwoju ducha poprzez *pracę ludzką*, jaka ma miejsce w akcie wzajemnej zależności między niewolnikiem i panem. Pan ujarzmił samoistny przedmiot, korzystając z niewolnika jako narzędzia. Niewolnik podaje rzeczy obróbce, uprzednio celowo, a więc w duchu, zaplanowanej; wykonuje jednak czynnność pana-rozkazodawcy i ten dopiero prawdziwie przyswaja sobie rzecz przez użycie. Ale oto w procesie tym, który wydaje się realizować rzecz jako duchową eksterioryzację pana, dokonuje się coś odwrotnego, niż stosunek niewoli zdawałby się zakładać. Praca jest bowiem rezygnacją z użycia, jest powściągniętym pożądaniem: w przypadku niewolnika jest to powściągnięcie powstałe ze strachu przed panem, ale w strachu tym samowiedza niewolnicza osiąga byt-dla-siebie, a powściągnięte pożądanie nadaje formę rzeczom; niewolnik ogląda byt rzeczy jako uzewnętrznienie własnej świadomości i w ten sposób byt-dla-siebie oddaje się świadomości jako jej własność. W pracy, która jest jakby uduchowieniem rzeczy, samowiedza niewolnicza odkrywa swój sens, choć zdawało się, że tylko urzeczywistnia sens cudzy. W pracy niewolniczej człowiek dostępuje dalszego uczłowieczenia przez czynną asymilację duchową przedmiotu i przez zdolność do ascezy. Ta faza pozbawiona jest jednak wolności. Nie osiągnęła też jedności podmiotu i przedmiotu; samowiedza jako przedmiot samoistny i przedmiot samoistny jako samowiedza są rozłączone.

Następną formą samowiedzy jest świadomość *myśląca*, ujmująca siebie jako nieskończoną, więc *wolną*. Kiedy myślę, jestem u siebie, jestem wolny, przedmiot staje się moim byciem-dla-mnie. Tę formę samowiedzy wolnej realizuje filozofia stoicka, która unieważnia niewolnictwo i ogłasza wolność duchową za sytuację całkiem niezależną od warunków zewnętrznych. Istotą tej wolności jest myślenie w ogóle, myśl wycofuje się ku sobie, rezygnuje z przyswojenia sobie przedmiotu, a względem istnienia naturalnego ogłasza swą obojętność. Tę negację moralną rzeczy doprowadza do końca sceptycyzm, który rzecz neguje także myślowo, wszystko co *inne* pozbawia istotności i samą różnorodność świata unicestwia. Świadomość sceptyczna każe zniknąć zarówno przedmiotowi, jak własnemu stosunkowi do przedmiotu. Cierpi jednak na rozdwo-

jenie, bo przez negację różnic w świecie zdaje się zyskiwać samotożsamość, zarazem jednak w tym samym akcie uświadamia sobie swą przypadkowość, czyli przeciwieństwo samotożsamości. Kiedy sprzeczność ta dochodzi do uświadomienia, mamy świadomość nieszczęśliwą, doświadczającą rozdarcia na siebie jako byt samoistny i siebie jako byt przypadkowy. Wyrazem tego rozdwojenia jest kultura judaizmu, a także chrześcijaństwa w pierwszych fazach. Świadomość staje w obliczu pozaświatowego bytu boskiego, w którym widzi samą siebie, ale właśnie siebie jako przeciwstawną niezmienności Boga; utwierdza tedy w poniżeniu własną jednostkową przypadkowość w konfrontacji z bytem boskim, nie zna własnej jednostkowości w jej prawdzie, czyli w jej ogólności. Bezsilna jednostkowość nawet w wynikach własnej pracy dopatruje się wyrzeczeń ze strony Boga, ale w aktach dziękczynienia, które stąd powstają, odnajduje znów własną rzeczywistość i dochodzi do *rozumu* – następnego etapu ewolucji ducha.

Rozum jest afirmacją świadomości indywidualnej jako świadomości samoistnej, pewnej siebie; wyraża ona tę pewność w doktrynach idealistycznych, które starają się całą rzeczywistość uznać za coś, co objęte jest jednostkową świadomością. Mimo to, ów racjonalistyczny idealizm nie jest w stanie pomieścić rozmaitości doświadczenia w swoich granicach i ogłasza ją za obojętną względem siebie. Popada tym samym w sprzeczności, bo chcąc afirmować samoistność rozumu, uznaje jednocześnie – chociaż w zobojętnieniu – rzecz, która jest (jak w doktrynie Kanta) obca jedności apercepcji. Zmuszony jest nadto przyjąć do wiadomości cudze *ja* jako inne, więc także ograniczające jego byt. Rozum ma jednak pewność, że odkryje siebie w świecie i zniesie inność bytu naturalnego; próbuje tego zrazu w obserwacji naukowej (*rozum obserwujący*), by przeobrazić zmysłowość w pojęcie, przechodzi następnie do poszukiwania *praw*, które mają w ogólności znieść byt zmysłowy i tylko to, co spełnia w czystości warunki prawa, uznać za realne. Rzeczywistość nieoswojona nie daje się wszelako unieważnić. Rozum nieustannie stoi w obliczu przeciwstawności między swymi wymogami a zastanym światem. Świadomość znów cierpi na rozdwojenie, w którym to, co dane i cele poczęte w rozumie, występują w chronicznej opozycji. Między indywidualnością a ogólnością, między prawem i jednostką, między cnotą a tokiem faktycznego stawania się dziejów, występuje konflikt.

Ostatnia ta kwestia ma szczególne znaczenie, ponieważ ujmuje ona w całej ogólności kwestię stosunku między imperatywami moralnymi i zastaną rzeczywistością. W walce cnoty z potokiem dziejowych wydarzeń pierwsza musi ulec. „Cnota zostaje więc zwyciężona przez bieg spraw świata, ponieważ celem cnoty jest w istocie rzeczy *istota* abstrakcyjna, nierzeczywista... Cnota chciała dobro *urzeczywistniać* przez *złożenie w ofierze indywidualności*, tymczasem okazało się, że strona rzeczywistości nie jest niczym innym, jak stroną *indywidualności*. Dobre miało być to, co jest *samo w sobie* i co przeciwstawia się temu, co *jest*, ale to, co jest *samo w sobie* wzięte od strony swojej rzeczywistości i swojej prawdy, jest raczej *bytem samym*. To, co samo w sobie, jest – po pierwsze – *abstrakcją istoty* w przeciwieństwie do rzeczywistości; ale abstrakcja

jest właśnie tym, co nie istnieje naprawdę, lecz tylko *dla świadomości*, to zaś znaczy, że to, co jest samo w sobie, jest samo właśnie tym, co nazywamy rzeczywistym; rzeczywistością jest bowiem to, co w swojej istocie istnieje *dla kogoś innego*, to znaczy jest *bytem*. Ale świadomość cnoty polega na różnicy między tym, co jest *samo w sobie* a *bytem* – różnicy, która nie ma w sobie prawdy... Bieg spraw świata odnosi więc zwycięstwo nad cnotą w tym, w czym ona stanowi jego przeciwieństwo; odnosi on mianowicie zwycięstwo nad nią jako nad tą, której istotą jest pozbawiona istoty abstrakcja" (*Fen. ducha*, C. V, B, c, 3). Mamy tu w zawilszy sposób wyłożoną treść klasycznego aforyzmu z przedmowy do *Filozofii prawa*: „To co rzeczywiste jest rozumne, to co rozumne jest rzeczywiste". Hegel dopatruje się mianowicie złudzenia rozumu w ustanawianiu zasadniczego przeciwieństwa między rzeczywistym tokiem dziejów a „istotnymi" wymogami świata – przeciwieństwa, które wyraża się jako konflikt normatywnego ideału, wyprowadzonego z samego rozumu, z realnościami stawania się ducha. Jest to krytyka skierowana zarówno przeciw Fichtemu, jak romantykom; błąd, zawarty w tej rzekomo wiecznej walce imperatywu rozumowego ze światem gotowym wywodzi się stąd, że rozum nie jest jeszcze w stanie zrozumieć rzeczywistości jako stawania się rozumu, że ciągle rzeczywistość przedstawia mu się jako przypadkowo dana realność, którą trzeba przezwyciężyć. Wokół tej kwestii rozwinęły się najważniejsze spory interpretacyjne wśród spadkobierców heglizmu. Czy Hegel chciał mianowicie zapewnić, że zgodna z rozumem jest dobrowolna afirmacja wszelkiej rzeczywistości zastanej jako takiej, we wszystkich szczegółach, czy więc programem jego było kompletne pojednanie się z każdorazowo zastanym światem jako po prostu koniecznym etapem rozwoju ducha? Czy jest to logodycea usprawiedliwiająca wszelką realność zastaną? Czy też, przeciwnie, rozum ma zbadać, co w rzeczywitości zastanej jest prawdziwie zgodne z zasadami jego dojrzewania, a więc zachować sobie prawo oceny każdorazowej sytuacji? Dwuznaczność heglizmu jest w tym fundamentalnym punkcie trudna do usunięcia. Hegel istotnie nie chce rozważać *minionej* historii przez przykładanie do niej ocen moralnych, ale chce ją raczej rozumieć, wraz ze wszystkimi jej monstrualnościami, jako udrękę ducha pracującego nad swym wyzwoleniem. Z drugiej strony, ogranicza filozofię do świadomości już ubiegłego procesu dziejowego i odmawia jej prawa do wybiegania w przyszłość, nadto zaś wierzy, że w tej właśnie filozofii, która się tworzy przez niego samego, dochodzi do głosu ostateczna emancypacja ducha z okowów przedmiotowości. Można więc powiedzieć, że w odniesieniu do historii ubiegłej jego filozofia dziejów jest rozumiejącym usprawiedliwieniem ich przebiegu – przez odniesienie do celu ostatecznego; co do dziejów przyszłych natomiast – jest ona rodzajem dobrowolnego zawieszenia sądu.

Potwierdza się ten punkt widzenia w przeniesieniu owej zgodności rozwijającej się istoty i faktycznego istnienia na byt jednostkowy ludzki. Jednostka wie, czym jest dopiero dzięki własnemu działaniu, jej natura ujawnia się w charakterze jej zainteresowania światem i w praktycznej tego zainteresowania realizacji. To, co jednostka czyni, *jest* nią samą, aktywność jest tylko przekła-

dem możliwości na istnienie, obudzeniem uśpionej potencji. Lecz skoro tak, nie możemy w heglowskiej konstrukcji odnaleźć reguł, które by pozwoliły w bezpośredniej faktyczności oddzielić to, co jest przejawieniem się „istoty" – zarówno jednostkowej, jak powszechno-dziejowej – od tego, co tę istotę zniekształca; naturalne wydaje się przypuszczenie, że faktyczność zwyczajnie jest spełnieniem możności rosnącego ducha, który wszakże o tyle jest, o ile się ujawnia („Istota musi się przejawiać" – powiada Hegel w *Logice*) i który ponadto nie stoi w obliczu wielości rozmaitych dróg swego rozkwitania, ale doprowadza do skutku *jedyną* możliwość, jaką w sobie zawiera.

Wtedy, kiedy rozum osiąga pewność, iż jest sam swoim światem, a świat nim, kiedy więc wie, że jest przedmiotową rzeczywistością i że zarazem rzeczywistość ta jest jego bytem dla siebie – rozum staje się *duchem*, duchem w węższym sensie słowa, ograniczonym do fazy rozwojowej świadomości. Rozum w postaci ducha rozpoznaje więc siebie w świecie, czyli świat widzi rozumnym i znosi jego przypadkowość, ale zarazem nie uważa świata za złudę, lecz za rzeczywistość, w której on sam się urzeczywistnia. Nie jest on więc rozumem, który wydziela siebie ze świata i stawia ponad nim lub obok niego, nie godzi się powierzyć bytu jego własnej przypadkowości, ale nie godzi się też na zapewnianie sobie iluzorycznej autonomii przez ogłoszenie świata za pozór. Stoi w opozycji względem rozstrzygnięć kantowskich, romantycznych i idealistycznych zarazem. Duch urzeczywistnia się w świecie etyczności, w świecie kultury, w moralności sumienia. „Ale tylko duch, który jest dla siebie przedmiotem jako duch absolutny, jest dla siebie wolną rzeczywistością w tym samym stopniu, w jakim nadal świadomy jest w niej siebie samego" (*Fen. ducha*, CC, VII, wst.). Duch świadom siebie jako ducha jest duchem działającym w religii, to znaczy w działaniu istoty absolutnej występującej jako samowiedza ducha. Pierwszą rzeczywistością ducha jest religia naturalna; zniesienie owej naturalności prowadzi do religii sztuki, a zniesienie jednostronności obu poprzednich etapów dochodzi do skutku jako syntetyczna religia jawna, gdzie „ja" ducha obecne jest bezpośrednio, a rzeczywistość z owym „ja" się utożsamia. Religia mimo to nie jest jeszcze spełnieniem ostatecznym dzieła ducha, gdyż jego samowiedza nie jest w niej przedmiotem jego świadomości, jego własna świadomość nie została przezwyciężona. Ostatnia postać ducha – *wiedza absolutna* – jest czystym bytem dla siebie samowiedzy. *Byt, prawda* i *pewność prawdy* stały się jednym; pełna treść ducha, nagromadzona w toku dziejów, przybiera formę jaźni, przedmiotowość została zniesiona jako przedmiotowość, a duch przebiega sam siebie, nasycony pełnią historycznie stworzonej różnorodności i jednocześnie wyzwolony z wszelkiej „inności", która go ograniczała, z wszelkich różnic, jakie na poszczególnych etapach zachodziły między bytem, pojęciem i świadomością pojęciową.

Mimo wszystkie wieloznaczności *Fenomenologii ducha*, mimo niejasności co do stosunku, jaki zachodzi między koniecznościami rozwojowymi świadomości a faktyczną chronologią dziejów kultury, mimo olbrzymie trudności, jakie nasuwa rozumienie przejść między poszczególnymi fazami samozaprzeczenia ducha i jego ponownego przyswajania sobie swych eksterioryzacji, heglowska

epopeja metafizyczna zawiera dostateczną ilość punktów orientacyjnych co do generalnych intencji. Hegel chce, by w naszych aktach poznawczych ujęty był nie tylko *przedmiot* poznawany, ale także sam *fakt, że jest poznawany* właśnie: żeby więc w czynności poznawczego przyswojenia rzeczy myśl rozumiała aktualny swój stosunek do niej. Zmierza zatem ku takiemu stanowisku obserwacyjnemu, z którego wytłumaczalna jest rzeczywistość i myślenie o niej zarazem, stanowiska współobejmującego byt i rozumienie bytu. Tylko z takiego stanowiska, o ile jest możliwe, świat i umysł utracą swą przypadkowość, w przeciwnym razie jedno z nich musi być niewytłumaczalne lub arbitralnie uznane za rzeczywistość pozorną. Tym samym jednak widzimy, że już samo wyrażenie „stanowisko obserwacyjne" jest niewłaściwe; gdyby bowiem umysł mógł oglądać własny swój stosunek do świata, to akt owego oglądania stworzyłby już nowy rodzaj ustosunkowania, nie objęty samorozumieniem i ten ruch wznoszenia się na coraz wyżej położony punkt obserwacji nie miałby końca, a zawsze pozostawiałby świadomość w niewytłumaczalnym miejscu poza światem i poza sobą samą. Dlatego ostateczne zniesienie obcości między duchem i przedmiotem musi być zarazem efektywnym zniesieniem przedmiotowości samej przedmiotu, nie zaś po prostu teoretycznym zrozumieniem przedmiotu jako świadomości wyobcowanej; przedmiot i wiedza o nim muszą się zbiec w jedności.

Otóż gdyby zniesienie opozycji między podmiotem i przedmiotem było tylko ideałem regulatywnym dla myśli, nie zaś stanem, który faktycznie, w skończonym rozwoju daje się osiągnąć, wówczas praca ducha byłaby daremna. Postęp, który miałby się ciągnąć nieskończenie, nie byłby żadnym postępem, jeśli odległość do przebycia byłaby zawsze ta sama, mianowicie nieskończenie wielka. Z tego punktu widzenia wytacza Hegel – nade wszystko w *Logice* – oskarżenie przeciw idei „złej nieskończoności", jakiej dopatruje się w kantowskiej i fichteańskiej doktrynie. Antagonizm między porządkiem natury i porządkiem wolności, między powinnością i bytem zostaje w kantowskiej i fichteańskiej teorii postępu uwieczniony, tym samym *skończoność* staje się czymś *absolutnym*, nieprzezwyciężalnym. „Rozsądek trwa w smutku skończoności dlatego, że z niebytu czyni przeznaczenie rzeczy, a niebyt ten czyni zarazem czymś *nieprzemijającym* i *absolutnym*. Skończoność rzeczy mogłaby zniknąć tylko w ich «innym», w tym co afirmatywne, w ten sposób mogłaby ich skończoność oddzielić od nich. Ale skończoność jest ich jakością niezmienną, to znaczy taką, ktora nie przechodzi w swe «inne», czyli w to, co jest jej afirmatywnością; *tak ujęta skończoność jest wieczna*... Ale takiego punktu widzenia, że skończoność jest czymś absolutnym, nie da sobie narzucić żadna filozofia, żaden pogląd ani żaden rozsądek...; skończoność jest *tylko* tym co skończone, nie zaś tym co nie przemija – wszystko to zawarte jest bezpośrednio w określeniu skończoności i w tym, co ona wyraża" (*Nauka logiki*, Dział I, roz. 2, B, c, d). Jeśli ujmujemy nieskończoność tylko jako negację skończoności, wówczas w samym pojęciu jest ona uzależniona od skończoności, założonej jako realna, nieskończoność występuje jedynie jako granica skończoności, nie może się od niej uwolnić, jest więc nieskończonością skończoną, czyli

„złą nieskończonością". Natomiast nieskończoność afirmatywna, rzeczywista, jest negacją skończoności ujętej jako negacja; nieskończoność jest wtedy negacją negacji, realnym przezwyciężeniem skończoności, jej wyjściem poza siebie. Dopiero kiedy skończoność mocą własnej sprzeczności ujawni się jako nieskończona, kiedy to, co skończone stanie się prawdziwie samym sobą, czyli nieskończonym właśnie, dopiero wtedy nieskończoność nabiera sensu pozytywnego. Dlatego „postęp w nieskończoność", czy idea nieograniczonego doskonalenia się, wiecznego przybliżania rzeczywistości do ideału, jest wewnętrznie sprzeczna, ale sprzecznością nieruchomą, która odtwarza się bez końca tak samo i nie prowadzi ku niczemu. Jest nudą monotonnego niespełnienia. Autentyczna nieskończoność zaś „jako coś co powróciło do siebie, jako odniesienie siebie do siebie samej, jest *bytem*, ale nie bytem abstrakcyjnym, pozbawionym określeń, gdyż została ona założona jako negująca negację... Obrazem nieskończoności prawdziwej skierowanej z powrotem ku sobie, jest *koło*, linia, która osiągnęła siebie samą, zamknięta i w całości obecna, bez *punktu początkowego* i bez *końca* (*tamże*, roz. 2, C, c).

Jak widać, pojęcie postępu nieskończonego jest dla Hegla obarczone wewnętrzną, niedialektyczną sprzecznością. Jeśli idea wstępującego rozwoju ma w ogólności mieć sens, musi to być rozwój mający efektywny kres. Znoszenie przypadkowości ducha i podbój wolności muszą być możliwe faktycznie, a powiedzenie, że są one osiągalne w nieskończoności, oznacza tyle, że nie są osiągalne w ogóle. Jeśli historia bytu jest sensowna, jeśli dialektyce ducha, czyli jego uporczywym zmaganiom z własnymi obiektywizacjami, może być nadany sens, to tylko ze względu na absolut *realny*, nie zaś absolut ustawiający jeno drogowskazy ku miejscu, o którym duch z góry wie, iż do niego nie dotrze, a więc ku miejscu, którego nie ma.

Pojmujemy w ten sposób, że dialektyka heglowska nie jest metodą, którą można by uniezależnić od treści, gdzie jest zastosowana, i przenieść na dowolny inny obszar. Jest ona opisem dziejów świadomości, pokonującej w ustawicznym samorozdwajaniu własną przypadkowość i własną skończoność.

14. Hegel. Wolność jako kres dziejów

To pokonanie przypadkowości jest tym samym, co *wolność* ducha. Z tego punktu widzenia rozważają dojrzewanie ducha nade wszystko Heglowskie *Wykłady z filozofii dziejów* – tekst ogłoszony po śmierci filozofa; stał się on, obok *Filozofii prawa*, najpopularniejszym i najbardziej czytanym z jego dzieł; w odróżnieniu od *Fenomenologii ducha* odznacza się, w rzeczy samej, językiem dość przejrzystym i niezawiłym, stąd przyczynił się najbardziej do ukształtowania stereotypowego wizerunku heglowskiej filozofii. Filozofia dziejów Hegla jest to opis wyprawy, jaką duch przedsiębierze po wolność poprzez mnogość dziejowych przypadków.

Sens historii, wedle Hegla, daje się wykryć, jest to wszelako sens, który nie jest przez samą historię wyznaczony, ale posługuje się nią jako narzędziem.

Wolność ducha jest jego właściwą naturą, podobnie jak ciężkość – naturą materii. Duch musi jednak naturę własną dopiero zrealizować, podnieść swą wolność do godności wolności-dla-siebie, wolności samowiednej. Wolność ta sprowadza się do bycia-u-siebie, to jest całkowitego braku ograniczeń ze strony jakiejkolwiek przedmiotowości obcej. Duch poprzez historię ludzką staje się tym, czym był w sobie samym, ale bogactwa przebytej drogi nie odrzuca bynajmniej, niczym drabiny, która traci wartość, gdy już po niej się weszło, lecz przechowuje dobra wyrosłe „po drodze". „Życie zawsze obecnego ducha jest kołowrotem szczebli, które z jednej strony istnieją jeszcze obok siebie i tylko z drugiej strony przedstawiają się jako minione. Momenty, które duch pozornie pozostawił za sobą, posiada on również w swej teraźniejszej głębi" (*Wykł.*, wstęp).

Natura nie zawiera w sobie pierwiastka wolności, dlatego też nieobecny jest w niej postęp, lecz tylko zmiany, w których to samo odtwarza się bez końca. Jest ona tylko warunkiem niezbędnym dla działania ludzkiego ducha i o tyle ma swoje miejsce w ekonomii boskiego dzieła. Właściwy postęp ducha dochodzi natomiast do skutku w historii ludzkiej, mianowicie w ewolucji kultury, w której *ludzki duch* zdobywa rosnącą samowiedzę wolności. Dzieje stają się w całości sensowne, jeśli ujmiemy je jako *rozwój świadomości wolności*, rozwój *konieczny* w zasadniczych rysach swojego przebiegu. Starożytny świat orientalny wie tyle tylko, że człowiek, mianowicie despotyczny władca, cieszy się wolnością, stąd w świecie tym wyobrażenie o wolności realizuje się w brutalnej samowoli tyranów. Również świat antyczny europejski, grecki i rzymski, chociaż zdobył zaczątkową świadomość wolności i wiedział, że niektórzy są wolni, nie wzniósł się do zrozumienia, iż człowiek jest wolny jako taki. Zrozumienie to doszło do skutku dopiero w kulturze chrześcijańsko-germańskiej i należy do niezbywalnych i fundamentalnych zdobyczy ducha.

Dzieje świata są tedy dziejami *rozumu*, to znaczy przebieg ich poddany jest racjonalnemu zamysłowi, który wzrok filozoficzny zdolny jest wykryć. Rzeczywistość historyczna wydaje się na pozór chaosem skłębionych namiętności i walk, gdzie starcia jednostkowych czy grupowych interesów produkują skutki przypadkowe i irracjonalne, a cała masa ludzkich cierpień i nieszczęść wydaje się nie służyć niczemu, zatapiana w obojętności wszechpochłaniającego czasu. W rzeczywistości jest zgoła inaczej. Namiętności jednostkowe, które są główną sprężyną działań ludzkich, układają się, niezależnie od czyichkolwiek intencji, w ewolucyjny, postępujący ruch i okazują się narzędziami chytrego rozumu dziejowego, używającego do swoich posług czyny motywowane prywatnymi racjami. Dzieje nie są więc zrozumiałe, gdy przedstawiamy je z punktu widzenia psychologicznego, tłumacząc motywy poszczególnych aktorów historycznej sceny. Sens historii odsłania się w ruchu, który nie jest zawarty w żadnym z tych motywów, a mimo to korzysta z ich pomocy w spełnianiu powołania ducha. Podmiotowe pobudki ludzkich poczynań nie są więc przypadkowe, ale dlatego że odniesione są do celowości, która historię i podmiot jednostkowy wyprzedza. Wprawdzie powiada Hegel, że „rozum jest immanentny historycznemu istnieniu i spełnia się w nim i przez nie" (*tamże*), ale nie znaczy to

wcale, by empiryczna historia tworzyła dopiero reguły działania rozumu powszechnego; jest on immanentny względem niej tak samo, jak Bóg chrześcijański, kiedy się wciela w postać ludzką; cel jego spełnia się tylko poprzez historię, która stanowi niejako ciało bóstwa, ale wyznaczony jest niezależnie od niej.

Praca ducha w dziejach nie ma bynajmniej na celu zaspokojenia ludzkich pragnień; „dzieje powszechne nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwieństw" (*tamże*). Przez walki i antagonizmy, przez cierpienia i udręki przechodzi ludzkość, aby spełnić powołanie własne, które jest zarazem powołaniem ducha powszechnego. „Albowiem człowiek jest sam dla siebie celem, tylko dzięki tkwiącemu w nim boskiemu pierwiastkowi, dzięki temu co już na wstępie nazwaliśmy rozumem i – o ile rozum jest czynny i sam siebie określa – wolnością" (*tamże*).

Skoro to zrozumiemy, odnajdziemy właściwą ocenę utopii czy ideałów, jakie ludzie, stosownie do swoich widzimisię, zwykli przeciwstawiać marnej rzeczywistości. Rozum usprawiedliwia dzieje, gdy zostanie w nich wykryty, skazuje zaś na niemoc i próżność wszelkie arbitralnie konstruowane modele społeczeństwa doskonałego. Jeśli nawet są one zgodne z uprawnieniami i roszczeniami, jakie może słusznie wysuwać jednostka, to jednak „prawo ducha świata wyższe jest od wszelkich uprawnień jednostkowych". Tymczasem prawo ducha urzeczywistnia się z nieubłaganą koniecznością, wedle samodeterminacji, jakiej duch podlega.

Wszystkie twory kultury ludzkiej – prawo i państwo, sztuka, religia, filozofia – wszystkie mają swoje miejsce określone w pochodzie ducha ku swej wolności. Dzięki nim również świadomość rozumna jednostki nie jest bynajmniej skazana, jak świadomość stoicka, na ten rodzaj wolności, który polega tylko na wycofaniu się we własne bezsilne wnętrze, i na rezygnacji w obliczu nieuchronności zewnętrznych, nieodpartych, obcych i przypadkowych. Heglowska wolność, która jest zrozumieniem konieczności, nie pokrywa się wcale z podobną na pozór konstrukcją stoików. Przeciwnie, duch ludzki, jeśli dąży do pojednania z rzeczywistością, to nie przez pokorną rezygnację, która uwiecznia przeciwieństwo między zamkniętą w sobie i samowystarczalną samowiedzą a obojętnym tokiem zdarzeń. Wola podmiotowa ludzka ma miejsce takiego pojednania ze światem, w którym ona sama może się, dzięki rozumieniu, w tymże świecie realizować, nie zaś odwracać odeń w poczuciu godności, maskującej rozpacz. Miejscem tego pojednania jest kultura, nade wszystko zaś państwo. Państwo jest tą „etyczną całością", w której jednostka może zrealizować własną wolność jako cząstka zbiorowości – chociaż musi w tym celu wyrzec się kapryśnej samowoli, arbitralnie stawiającej żądania światu, stosownie do przypadkowej swojej fantazji. Państwo nie jest tylko narzędziem powołanym do życia dla regulowania konfliktów lub organizowania kolektywnych zadań na mocy umowy społecznej. Jako miejsce zjednoczenia woli subiektywnej z rozumem powszechnym jest ono realizacją wolności, celem samoistnym, „boską ideą w jej ziemskiej postaci", jest tą rzeczywistością, która dopiero nadaje

wartość życiu jednostkowemu. „...Wszełką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza jedynie państwu" (*tamże*). Jako najwyższa forma obiektywizacji ducha, państwo reprezentuje wolę powszechną i wolność jednostki jest rzeczywista wtedy, gdy polega na posłuszeństwie prawu, wtedy bowiem wola posłuszna jest samej sobie. W podporządkowaniu tym przeciwieństwo wolności i konieczności przestaje istnieć, gdyż konieczność wyznaczona rozumem dziejowym dochodzi do skutku nie przez przymus, lecz przez swobodną wolę. Hegel nie twierdził przy tym, że sfera prywatności ma w ogóle zniknąć, rozpływając się w zbiorowej woli wcielonej w urzędy państwowe; wierzył natomiast, że państwo jest instytucją, która mediatyzuje dziedzinę życia prywatnego i zbiorowego, oraz że aparat państwowy jest tej mediacji wcieleniem, albowiem prywatny interes funkcjonariuszy państwowych pokrywa się z interesem zbiorowym. Co do innych członków społeczności natomiast, to ograniczenia nakładane na ich prywatną samowolę i osobiste popędy nie tylko nie są skrępowaniem wolności, ale stanowią jej warunek. Państwo nie ma wprawdzie innej realności aniżeli jego obywatele, nie znaczy to wszakże, by to, co jest wolą państwa, dało się ustalić przez zbiór prywatnych, jednostkowych opinii obywateli. Wola powszechna nie jest wolą większości, ale wolą rozumu dziejowego.

Historiozofia heglowska od początku piętnowana była, jak i dziś piętnowana bywa, z dwóch głównie powodów. Po pierwsze zarzucano jej, że przekreśla jakąkolwiek samoistną wartość ludzkiego życia osobniczego, że upatruje jedyną funkcję osobowości w spełnianiu zadań powszechnego rozumu i w imię tych zadań uprawomocnia wszelką przemoc państwa nad jednostkami w imię wyższej wolności. Po wtóre obwiniano ją o to, że usprawiedliwia wszelką aktualną rzeczywistość jako mocą samego swego istnienia godną pochwały, bo najwidoczniej tak właśnie zaplanowaną w boskim duchu. Pierwszy zarzut opiera się głównie na wstępie do *Wykładów z filozofii dziejów*, drugi – na wstępie do *Filozofii prawa*.

Co do pierwszej obiekcji, która przedstawia Hegla jako apologetę państwa totalitarnego, zauważyć należy, że można ją do pewnego stopnia złagodzić, zważywszy, iż dla Hegla rozwój społeczny jest nie tylko rozwojem ducha absolutnego *poprzez* wydarzenia dziejowe, ale także stopniowym ruchem uzgadniania podmiotowej woli z wolą powszechną. Znaczy to, że żadne państwo nie mogłoby spełnić najwyższych przeznaczeń Rozumu działając przemocą. Wprawdzie na wcześniejszych etapach rozwoju prawo występuje względem jednostek jako zewnętrzny system skrępowań i nakazów, ale też właśnie rozwój ducha zmierza ku przezwyciężeniu tego przeciwieństwa, czyli ku interioryzacji woli powszechnej. Rozwój dziejowy nie zaczyna się bynajmniej od złotego wieku; wszelka mitologia szczęśliwego stanu natury czy wyjściowego raju jest Heglowi najzupełniej obca. Przeciwnie, stan natury jest stanem barbarzyństwa i bezprawia, które stopniowo, w doskonalących się instytucjach polityczno-prawnych, ustępują miejsca rozumnej myśli, zwyciężającej partykularne popędy. Ale wedle Hegla *myśl toleruje tylko przymus samego myślenia*, co oznacza, że system przemocy sprawowanej nad jednostkami jest objawem niedojrzałości

społecznej i że postęp zmierza ku sytuacji, w której zbieżność woli podmiotowej z wolą powszechną wyrastać będzie spontanicznie z aktów rozumienia świata przez uczestników zbiorowości państwowej; niepodobna, by rozum panował tam, gdzie musiałby przeprowadzać swoje żądania środkami gwałtu, by więc mógł zwyciężyć ostatecznie *wbrew* sumieniu jednostek; ostateczny ten tryumf może mu tylko zapewnić dojrzałość umysłowa i zreformowana świadomość obywateli.

Jeśli jednak prawdą jest, że Hegel nie był bynajmniej heroldem tyrańskiej władzy, która przemocą zmusza poddanych do posłuszeństwa nakazom rozumu dziejowego, to z drugiej strony praktyczne zastosowanie jego poleceń zmusza do systematycznego przyznawania racji aparatowi państwowemu przeciw jednostce w wypadkach konfliktu. Dopóki bowiem świadomość jednostkowa nie jest należycie przemieniona i ulega ciągle prywatnym egoistycznym popędom, dopóki więc nie nastąpiło doskonałe i dobrowolne uzgodnienie wszelkiej woli podmiotowej z rozumem powszechnym, dopóty pojawiać się musi pytanie: kto mianowicie ma rozstrzygać o tym, co w danej *hic et nunc* sytuacji konfliktowej odpowiada wymaganiom woli uniwersalnej? Skoro prócz państwa nie ma innej instancji, która mogłaby wziąć na siebie tę rolę i skoro państwo definicyjnie jest inkarnacją Rozumu, państwo w wypadkach konfliktu pełni rolę Kościoła średniowiecznego, to znaczy państwo jest przekaźnikiem – jedynym możliwym – objawienia głosu bożego. Dlatego, chociaż całkowita interioryzacja dziejowego Rozumu w duszach wszystkich osobników była z pewnością ideałem Hegla, chociaż więc doskonałość instytucji państwowej ujawnić się ma, w jego rozumieniu, w uzbytecznieniu wszelkiego przymusu, to jednak w konkretnych sytuacjach konfliktowych, w których nie mogą wszakże działać takie instancje, jak „wola większości" czy głos ludu, państwowy aparat, niezależny od chwiejnej opinii obywateli, musi być trybunałem ostatecznym, od którego nie ma apelacji. Hegel zakłada oczywiście, że jest to aparat działający wedle porządku ustaw, nie zaś mocą kapryśnych decyzji tyrana czy urzędnika, ale właśnie w przypadkach, które nie są przez ustawę jednoznacznie przesądzone, albo w takich, gdzie chodzi właśnie o zmianę ustaw istniejących, aktualny aparat państwowy nie ma nad sobą sędziego. W tym znaczeniu, mimo nacisku, jaki Hegel kładzie na konstytucyjne i praworządne formy życia zbiorowego, aparat państwowy zachowuje w jego ujęciu uprzywilejowaną pozycję i ma zasadniczo rację w konfrontacji nie tylko z każdą jednostką z osobna, ale również ze wszystkimi razem; w nim bowiem, nie zaś w woli większości, żyje siła Rozumu. Historycy zauważyli wprawdzie, że apologia monarchii pruskiej jako ideału państwa jest u Hegla ograniczona, opisuje on bowiem pewne urządzenia państwowe, które nie istniały w ówczesnym państwie pruskim. Prawdą jest niemniej, że przy uznaniu praworządności za istotną cechę państwa, a także przy uznaniu zasady równości w obliczu prawa (lecz nie – w ustalaniu prawa), rozum, który chciałby się wcielić w jednostki poszczególne lub choćby ich większość, zawsze musi okazać się nierozumem w zestawieniu z faktycznym systemem władzy. Jeśli więc Hegel domagał się, by rzeczywistość stawiać przed trybunałem Rozumu, to jednak Ro-

zum tak pojęty nie miał szansy odnaleźć się gdzie indziej niż w aparacie państwowym.

Co do tego, czy i w jakim stopniu wartość bytu jednostkowego ludzkiego przechowuje się w tryumfalnym pochodzie Ducha przez dzieje, rzecz nie jest w Heglowskim ujęciu jasna. Z jednej strony bowiem Duch w swym stawaniu się nie gubi niczego z bogactwa swych eksterioryzacji, a narzędzia, których używa do swego celu, nie zostają po prostu odrzucone, lecz trwają w jego nieskończonym bogactwie; wydawać się tedy może, że życie jednostkowe jest wartością samo-celową i trwałą. Z drugiej strony, wartość jednostkowego życia polega tylko na „pierwiastku boskości", jaki w nim tkwi, realizuje się więc *jako wartość absolutu*, ponadto zaś wydaje się całkowicie zanikać w ostatecznym spełnieniu przeznaczeń bytu. Duch wszakże, kiedy kończy swój marsz, zyskuje nieskończoność, to znaczy znosi wszelkie ograniczenia ze strony „innego"; należy przeto sądzić, że dla Hegla przeznaczeniem końcowym bytu jest pochłonięcie wszelkiej odrębności indywidualnej w bycie powszechnym, inaczej bowiem absolut musiałby ze strony każdej samowiedzy osobniczej doznawać ograniczenia, czyli nie dopiąłby swego celu. W tym miejscu ośrodkowym Hegel przeto również, jak się zdaje, podtrzymuje tradycję neoplatońskiego panteizmu: zniesienie przypadkowości człowieczeństwa i spełnienie człowieka w jego istocie, jego pojednanie z samym sobą musi być zarazem jego absorbcją totalną w byt uniwersalny. Nie wiadomo, w jaki sposób jednostkowość jako taka mogłaby się w bogactwie swoim przechować wtedy, gdy zanika wszelka różnica między podmiotem i przedmiotem; innymi słowy: nie wiadomo, w jaki sposób byt nieskończony, który doszedł do pełnej samowiedzy i wchłonął ponownie wszystkie swe obiektywizacje, mógłby nie być *jednym* bytem. Ostatecznie więc należy sądzić, że w Heglowskiej konstrukcji człowieczeństwo staje się tym, czym jest, albo dochodzi do jedności z sobą dopiero wtedy, gdy człowieczeństwem być przestaje.

Można oczywiście rozważać historiozofię heglowską w jej cząstkowych tylko wynikach, a więc zwracać uwagę na sam racjonalistyczny determinizm procesu dziejowego, jego obojętność względem jednostkowych pragnień ludzkich, jego rozwój poprzez kolejne negacje – abstrahując od końcowego rezultatu. Ale odjąć tej doktrynie perspektywę eschatologiczną to tyle, co wyrugować z niej swoiście heglowski sens; ani dialektyka Hegla, ani jej zastosowanie do rozumienia dziejów nie mają sensu poza eschatologią, poza widokiem ostatecznego zbawienia bytu w powrocie do siebie.

Również kwestia racjonalności świata jako takiego, we wszystkich jego szczegółach, wymaga pewnego zróżnicowania. Hegel w istocie sądzi, że *tylko faktyczny proces dziejowy jest wartościowotwórczy*, to znaczy, że daremną i głupią pracą jest wymyślanie dowolnych ideałów niezależnych od rzeczywistego stawania się dziejów, albo radykalne przeciwstawianie „powinności" – światu zastanemu. W tym punkcie jego antyutopijna orientacja jest wyraźna i jednoznaczna. Ci, którzy bronią Hegla przed zarzutem konserwatyzmu, powołują się wprawdzie na to, że w jego rozumieniu istnieje trybunał Rozumu, który osądza, co jest prawdziwie rzeczywiste, a co się tylko rzeczywistym wy-

daje, lecz straciło swoją „istotność" i utrzymuje się jedynie w czysto empirycznym, pozornym istnieniu, skazane na rychłą zagładę. Rzeczywiście, dla Hegla rzeczywistością nie jest każdy, dowolny fakt, który się pojawia: sam wszakże wyłącza różne zachowania ludzkie, na przykład partykularne zachcianki, nie zakorzenione w woli dziejowej, z autentycznego procesu kulturotwórczego. To, co w aktualnej sytuacji najbardziej jest widoczne i zdaje się przytłaczać nieodpartą swoją realnością, może być, z punktu widzenia heglowskiego, tylko martwą skorupą świata już minionego, to zaś, co dopiero wyłania się z uśpionej wirtualności i naocznej empirii ledwo jest widoczne, może mieć większą i pełniejszą realność. Na chwilę przedtem, nim kurczę wykluje się z jaja, jajo wydaje się nienaruszone w swej „jajowatości", naprawdę jednak stało się tylko resztką pozoru, który za chwilę pęknie, by ustąpić miejsca nowej formie, już właściwie dojrzałej, już jedynie prawdziwej, choć niewidocznej. W tym sensie Hegel zalecał badanie tego, co „prawdziwie" rzeczywiste w odróżnieniu od rzeczywistości powierzchniowej, już zanikającej. Takie odróżnienie jest dla niego dziełem naukowego namysłu i nie wymaga, wobec tego, żadnego wartościowania przeciwstawianego faktyczności. Takie właśnie wartościowanie, nie liczące się z koniecznością historyczną, Hegel odrzucał jako jałowy bunt romantyczny lub fichteański. Nie znaczy to jednak, by kazał on po prostu stwierdzać, co jest konieczne i stąd natychmiast dedukować, że jest również godne pożądania. Po prostu dychotomia faktów i wartości jest usunięta z jego konstrukcji. Nie mamy potrzeby osobno ustalać, co jest rzeczywiste, by następnie do tego ustalenia dodawać wartościujące opinie. Akty rozumienia świata są jednolite: w tym samym akcie, w którym chwytamy coś jako fragment stającego się rozumu, afirmujemy owo coś zarazem; dla Hegla pozytywistyczne przeciwstawienie sądów o faktach i ocen nie daje się w ogóle sformułować – podobnie jak w konstrukcjach religijnych: skoro wiemy, ku czemu zmierza wola Boga, nie musimy osobnym aktem umysłowym wyrażać swojej aprobaty dla tej woli. Percepcja świata odnosząca każdy szczegół do woli absolutu nie zawiera tego rodzaju dychotomii, składa się z aktów rozumienia, mieszczących w sobie od razu praktyczny akt afirmacji. W poddaniu umysłu pod władzę absolutu mieści się jednocześnie, w nierozdzielnej całości, zaufanie do jego mądrości i jej rozumienie.

Jeśli jednak niesłuszne byłoby przypisywanie Heglowi aprobaty dla dowolnego składnika zastanej rzeczywistości tylko dlatego, że jest zastany, to z drugiej strony powstaje natychmiast pytanie o kryteria, jakimi mielibyśmy się kierować w ocenie „rzeczywistości" danego składnika. Kto i wedle jakich zasad ma rozstrzygać o tym, czy dany stan rzeczy udaje tylko realność, faktycznie zaś porzuciła go całkiem energia bytu, czy też cieszy się nadal pełnią żywotności? Wszakże czysto empiryczne kryteria nie mogą się podjąć takich decyzji. Jakże więc praktycznie można apelować do wyroków uniwersalnego Rozumu, aby ustalić na przykład, czy dana forma państwowa lub instytucja przeżyła się już, czy też spełnia wymogi racjonalności? Na to pytanie nie znajdujemy odpowiedzi w heglowskim systemie. Skoro bowiem duch zmierza ku interioryzacji wolności swojej w umysłach osobniczych, to może się zdawać, że forma,

przeciw której buntują się empiryczne jednostki, demaskuje tym samym swoją irracjonalność; na tej podstawie można osądzać jako irracjonalne te systemy, które spotkają się z niewątpliwym sprzeciwem zbiorowości. Ale z drugiej strony wiadomo właśnie, że *consensus omnium* nie jest żadnym kryterium oceny i że wszyscy lub prawie wszyscy mogą się mylić przeciwko rozumowi – bo przecież „sprawy państwa są sprawami wiedzy i wykształcenia, a nie ludu" (*Wykł. z fil. dziejów*, wstęp). Na tej podstawie można z kolei wrócić do konserwatywnej apologii zastanych instytucji jako tych, które w interpretacji wyroków Rozumu nie mogą mieć już nad sobą sędziego, wcielonego w jakąkolwiek inną empiryczną realność.

Widać zatem, że w tym podstawowym punkcie myśl Hegla prowadzi do nieuchronnych dwuznaczności, że jednak mniej interpolacji i mniej trudności będzie nasuwała zawsze interpretacja konserwatywna – daje ona bowiem wyraźne wskazówki osądu, podczas gdy interpretacja heglizmu w duchu „zasady krytyki" pozostawia w niepewności co do kryteriów ocen.

Kwestia ta może być wyminięta na pozór przez odwołanie się do sławnych zdań z przedmowy do *Filozofii prawa*, gdzie powiada Hegel, że filozofia zawsze przychodzi za późno i interpretuje jedynie proces już zakończony, że „zaczynając o zmroku nie można niczego odmłodzić, można tylko coś poznać". Z tego punktu widzenia myślenie o świecie nie ma w ogólności znaczenia dla praktycznej i wartościotwórczej jego oceny, ponieważ nie wybiega ku przyszłości, ale stara się tylko zrozumieć rzeczy minione. Nie można wobec tego stawiać w ogóle pytania: czy raczej afirmować świat teraźniejszy jako rzeczywisty po prostu, czy przykładać do jego empirycznych jakości miarę transcendentalnych wymogów rozumu – jako że nie oceniamy w ogóle świata teraźniejszego ani jego perspektyw, lecz tylko świat nieodwracalnie miniony. Ale w praktycznych konsekwencjach również taka postawa sprowadza się do konserwatywnej zgody na świat. Wynika z niej bowiem, że w każdym razie musimy się powstrzymać od myślenia, które by temu, co jest, przeciwstawiało coś innego, lepszego. Ostatecznym słowem heglizmu nie jest tedy sprzeciw Rozumu w obliczu nierozumnego świata, ale kontemplacja świata jako rozumnego *a priori*. Nie wiemy przecież, co w istniejącym świecie jest sprawnym narzędziem ducha: nie mamy powodów do przypuszczania, że duch przestał już używać zbrodniarzy do swoich celów. Jednostka nie ma reguł moralnych, które by mogły rościć sobie prawo do zwierzchnictwa nad procesem dziejowym. Bunt przeciw zastanemu światu *może* być z punktu widzenia Hegla usprawiedliwiony, ale nie mamy żadnych narzędzi, by ustalić, czy jest nim naprawdę, póki nie spełni się jego przeznaczenie. Jeśli okaże się skuteczny – udowodni tym samym, że był prawdą dziejów; jeśli zostanie zgnieciony – wyjdzie na jaw, że był tylko odruchem jałowej „powinności"; pokonani nie mają racji.



W dotychczasowym wywodzie mieliśmy do czynienia z doktrynami, które wszystkie zakładały, że człowiek w swym empirycznym istnieniu nie jest tym,

czym jest naprawdę, z istoty swojej, i że podstawowy imperatyw życia polega na tym, by owo prawdziwe istnienie zbiegło się z egzystencją empiryczną. Otwarła się przy tym alternatywa: albo istota człowieka znajduje się nie tylko poza empirycznym życiem ludzkim, ale poza człowieczeństwem w ogóle, a wobec tego „powrót do siebie" nie jest powrotem do siebie, lecz realizacją absolutu, w którym partykularny charakter człowieczeństwa ulega zanikowi, albo też (jak u Kanta i Fichtego) realizacja istoty człowieka jest zadaniem nieskończonym. Ale również w obu tych wypadkach ruch człowieczeństwa zmierzającego ku swemu spełnieniu bądź wyznaczony był przez absolut, który człowieczeństwo wyprzedza, bądź przez człowieczeństwo, które wyprzedza własną naturalność; byt ludzki nie miał zakorzenienia sam w sobie jako bycie naturalnym. Nową możliwością filozoficzną i nową eschatologią było odkrycie człowieczeństwa samego jako absolutu danego sobie od razu w swej skończoności, odrzucenie wszystkich rozwiązań, w których człowiek miałby się realizować bądź przez urzeczywistnienie przedludzkiego bytu absolutnego, bądź z jego rozkazu. Ta nowa perspektywa jest dziełem Marksa.

Rozdział II

LEWICA HEGLOWSKA

1. Rozkład heglizmu

Próba uniwersalnej syntezy bytu podjęta przez Hegla okazała się rychło, nie inaczej niż wszystkie uniwersalistyczne przedsięwzięcia filozoficzne, niespójna w wynikach. Natychmiast po śmierci Hegla (1831) wyszło na jaw, że zarówno ogólna teoria świadomości, jak jej zastosowania w rozumieniu dziejów i w polityczno-prawnych zagadnieniach, nadają się do interpretacji różnych i wzajem sprzecznych. Nie było w szczególności wcale jasne, do jakiego stopnia polityczny konserwatyzm Hegla jest naturalną konsekwencją jego filozofii historii i czy da się od niej uniezależnić jako prywatna, by tak rzec, opinia filozofa. W szczególności radykalnie nastrojonym interpretatorom heglizmu wydało się, że filozofia, która głosi zasadę uniwersalnej negatywności i każdą kolejną fazę dziejów każe traktować jako przesłankę własnego zniszczenia, filozofia, dla której ruch krytyczny i samoniszczycielski jest wiecznym prawem rozwoju ducha, nie może, bez poświęcenia spójności, zgodzić się na apologię jakiejkolwiek sytuacji historycznej, nie może uznać żadnej formy państwa, religii czy filozofii za ostateczność nieprzezwyciężalną.

Doktryna Hegla, niezależnie od jego wprost wypowiadanych politycznych poglądów, zawierała w każdym razie dwa istotne motywy, których uzgodnienie nie wydawało się łatwe i które, przynajmniej w pewnych konsekwencjach, mogły prowadzić do sprzeczności. Z jednej strony, orientacja heglizmu była nieubłaganie antyutopijna; zawierało się w niej wyraźne potępienie „punktu widzenia powinności", to jest postawy, która pod adresem rzeczywistej historii wypowiada żądania wyprowadzone z dowolnie wymyślonych ideałów normatywnych, z moralizatorskich założeń i z arbitralnych wyobrażeń o świecie, jakim powinien by być. Dialektyka w rozumieniu Hegla była metodą interpretacji dziejów ubiegłych, ale nie pretendowała do wybiegania w przyszłość, a nawet wyraźnie zakazywała takich ekstrapolacji, nie zawierała aspiracji projektodawczych dla świata. Z tego punktu widzenia zdawać się mogło, że heglizm jest, w swoich konsekwencjach, aprobatą historii zastanej i sytuacji zastanych jako realności równie nieodpartych jak reguły logiki, i wszelki protest przeciw światu obecnemu w imię świata wyobrażonego piętnować musi jako wybryk –

wytłumaczalny z pewnością, ale jałowy – niedojrzałej świadomości. Z drugiej strony, heglowska apologia rozumu dawała się odczytać również jako postulat rozumności świata, jako żądanie, by rzeczywistość uczynić racjonalną, by empiryczna historia zbiegła się z wymogami ducha dążącego ku wolności. W pierwszym rozumieniu, heglowski system zdawał się skłaniać raczej do kontemplacji zgody na proces dziejowy jako wynik przyrodzonej nieuchronności, przeciw której bunt wszelki skazany jest na jałowość. W drugim rozumieniu, przeciwnie, zdawał się podniecać ducha krytyki i nieufności, żądał konfrontacji każdego zastanego świata z imperatywami Rozumu, zawierał w sobie miary, wedle których wolno nam rzeczywistość osądzać, krytykować i domagać się od niej przemian.

Przez kilka lat po śmierci swego twórcy heglizm funkcjonował, w rzeczy samej, jako nieomal państwowa doktryna pruska, apologeci państwa pruskiego korzystali z jego bogactwa, a władze starały się obsądzać katedry uniwersyteckie wyznawcami heglowskiej filozofii. Sytuacja ta zmieniła się rychło w połowie lat 30-tych, kiedy to wyszło na jaw, ża najbardziej aktywna grupa heglistów zmierza w kierunku zgoła dla prusko-chrześcijańskiej monarchii niepożądanym i że zawiły ów system objawił swoje możliwości radykalne, przynajmniej w zakresie krytyki panującej religii. Sławny i nieskończenie interpretowany aforyzm „to, co rzeczywiste, jest rozumne" mógł być rozumiany tak, iż uświęca po prostu wszelkie gotowe sytuacje faktyczne jako racjonalne dlatego, że *są* właśnie; mógł też przeciwnie, oznaczać, że *tylko* to zasługuje na miano „rzeczywistości", co w empirycznym świecie spełnia wymogi rozumu historycznego, podczas gdy te składniki świata, które żądaniom rozumu się sprzeciwiają, nie są „rzeczywiste" naprawdę, choćby w bezpośredniej empirii bardziej rzucały się w oczy niż tamte, rozumne. Ta ostatnia interpretacja heglizmu zwyciężyła z czasem, nade wszystko dzięki pracy lewicy heglowskiej. Nie rozstrzyga ona wszakże następnego pytania: na mocy jakich kryteriów wolno „rzeczywiste", to jest rozumne, składniki świata, odróżniać od składników irracjonalnych, to jest rzeczywistych tylko pozornie? Czy kryteria te dają się ustalić całkiem niezależnie od faktycznego przebiegu historycznego, wedle arbitralnych werdyktów przedhistorycznego Rozumu, czy też zaczerpnięte być muszą również ze znajomości dziejów przebytych, a jeśli to drugie – jak określić rolę wiedzy historycznej w opiniodawczej czy normotwórczej pracy ducha? Do jakiego stopnia i w jakim znaczeniu, innymi słowy, mogą ze znajomości historii wytrysnąć reguły oceniania „racjonalności" aktualnego świata? A bez tego reguła ma charakter równie formalny, jak kantowski imprątyw.

Tak zwany ruch młodoheglowski chciał wydobyć z filozofii Hegla, jako motyw dominujący, zasadę permanentnej negacji, stanowiącej niezbywalne prawo ewolucji ducha, i stopniowo przerastał w radykalną krytykę polityczną, by w niektórych swoich formach stać się filozoficznym uzasadnieniem idei komunistycznych. Engels w jednym z wczesnych swoich pism zauważa, iż lewica heglowska była naturalną drogą ku komunizmowi, oraz że hegliści-komuniści (Hess, Ruge, Herwegh) dowiedli, iż Niemcy muszą przyjąć komunizm, jeśli nie mają wyrzec się swojej filozoficznej tradycji – od Kanta do Hegla. Zdanie

to wprawdzie pochodzi z czasów, kiedy sam Engels związany był z ruchem młodoheglowskim i nie pokrywa się z ocenami wypowiadanymi nieco później, w okresie zrywania tych związków; charakteryzuje ono niemniej nadzieje, jakie z radykalizacją heglizmu wiązali jego ówcześni wyznawcy.

Młodoheglizm był filozoficznym rzecznikiem republikańskiej, mieszczańsko-demokratycznej opozycji, która w krytyce feudalnych porządków pruskiego państwa chętnie zwracała wzrok ku Francji (prowincje zachodnie, Nadrenia i Westfalia, które przez dwadzieścia lat żyły pod panowaniem francuskim, przeszły przez napoleońskie reformy – zniesienie stanów i przywilejów, wprowadzenie równości wobec prawa – i stały się, po włączeniu do Prus, ośrodkiem żywych konfliktów z monarchią). Literackim wyrazem tej opozycji na początku lat 30-tych była tak zwana grupa Młodych Niemiec (Heine, Gutzkow, Börne), następnie zaś ruch radykałów heglowskich, skupiony zrazu głównie w Berlinie. Tam właśnie działał klub młodych filozofów i teologów (Köppen, Rutenburg, Bruno Bauer), którzy w heglowskim duchu reinterpretowali religię chrześcijańską. Z tym to środowiskiem zetknął się Marks u początków swojej samodzielnej refleksji.

2. *Dawid Strauss. Początek krytyki religii*

Piśmienniczym ośrodkiem krystalizacji heglowskiej lewicy było dzieło Dawida Straussa *Życie Jezusa* (1835). Była to próba zastosowania heglowskiej metody do filozoficznej rekonstrukcji powstania chrześcijaństwa. Dla pokolenia, wychowanego na dziełach Kanta, Fichtego i Hegla, prawda, iż duch rządzi światem, była tak oczywista, że nie warta prawie dowodzenia: chodziło jednakowoż o wyjaśnienie, w jaki sposób mianowicie rządy swoje sprawuje. Otóż młodoheglиści, zwłaszcza w drugiej fazie rozwoju (lata 1840-43), „fichteanizowali" Hegla, jeśli tak wolno powiedzieć; przywracali mianowicie, w spojrzeniu na historię, punkt widzenia „powinności"; oznaczało to, iż Rozum heglowski ma nade wszystko sens normatywny: trzeba przymierzać wszelkie realności społeczne do nieodpartych imperatywów racjonalności i z tego punktu widzenia poddawać je krytyce. Chrześcijaństwo było pierwszym przedmiotem tego ataku. Strauss wychodził z heglowskich założeń, aby przezwyciężyć heglowską wiarę w absolutny charakter religii chrześcijańskiej: zamierzał tedy użyć heglowskiej metody przeciw Heglowi w szczegółowej, lecz wyjątkowo ważnej kwestii. Wykazywał tedy, że żadna partykularna religia, w szczególności również chrześcijańska, nie może rościć sobie pretensji do tego, iż jest nosicielem absolutnej prawdy. Chrześcijaństwo jest tylko etapem – nieodzownym z pewnością, jednak etapem przejściowym ewolucji ducha, na podobieństwo innych wierzeń. Ewangelie nie są bynajmniej układem symboli filozoficznych, ale zbiorem żydowskich mitów. W mitologicznej interpretacji ewangelii Strauss posunął się zgoła do zakwestionowania historyczności Jezusa. Wyrażał zarazem przeświadczenie o całkowicie immanentnej obecności Boga w dziejach i odbierał Bogu resztę osobowego bytu, jeśli jaka w heglowskiej

konstrukcji pozostała. W szczególności mit jednorazowego wcielenia absolutu w konkretną osobę historyczną jest absurdalny: nieskończony Rozum nie może wyrazić swej pełni w żadnym skończonym człowieku.

Krytyka Straussa i rozwinięte wokół niej polemiki przyczyniły się do krystalizacji heglowskiej lewicy i ugruntowały samowiedzę jej odrębności. Nade wszystko odrębność ta wyrażała się w przeświadczeniu, że heglowska metoda dialektyczna nie dopuszcza, bez samozaprzeczenia, wiary w kres dziejów lub w jakąkolwiek ostateczność jakiejkolwiek formy kultury. (Odrzucenie chrześcijańskiej wiary w Boga wcielonego było istotnym, lecz tylko szczególnym przypadkiem tego założenia). Dialektyka negacji, zgodnie z tym rozumieniem, nie może tedy zatrzymywać się na interpretacji historii już ubiegłej, ale zobowiązana jest zwracać się ku przyszłości, stać się tedy z narzędzia rozumienia świata także narzędziem jego aktywnej krytyki, przeobrazić się w projekcję ku niespełnionym jeszcze możliwościom dziejów, przerastać w czyn.

3. *Cieszkowski i filozofia czynu*

W przekształceniu heglowskiej dialektyki negacji w „filozofię czynu", albo raczej w hasło zniesienia różnicy między filozofią a czynem, istotną rolę odegrał polski arystokrata August hrabia Cieszkowski, a zwłaszcza jego wczesny niemiecki traktat *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin, 1838). August Cieszkowski (1814-1894) od 1832 roku studiował w Berlinie i przejął się heglizmem głównie dzięki Micheletowi, którego wykładów słuchał i z którym zaprzyjaźnił się na całe życie.

Prolegomena miały być świadomą rewizją heglowskiej filozofii dziejów, mianowicie zerwaniem z kontemplatywną i paseistyczną orientacją tej filozofii; miały uczynić z filozofii akt woli (gdy dotąd była tylko refleksją i interpretacją) oraz, tym samym, zwrócić ją ku przyszłości (gdy dotąd kierowała się tylko ku *praeteritum*). Racjonalizm heglowski, wedle Cieszkowskiego, zakazuje filozofii myślenia o tym, co będzie, każe jej zaspokajać się rozumieniem tego, co już się stało. Ale uniwersalna synteza Hegla jest sama tylko pewną historyczną fazą rozwoju intelektualnego i domaga się przezwyciężenia. Historia ludzkości mianowicie układa się w cykl trójfazowy – podobnie jak u millenarystów średniowiecznych (w późniejszych dziełach Cieszkowski sam powołuje się na Joachima z Fiore). Epoka starożytna zdominowana była przez uczucie; duch żył wtedy w przedrefleksyjnej, żywiołowej bezpośredniości i w jedności z naturą, a wyrażał swoją aktywność nade wszystko w sztuce. Duch był „w sobie" (*an sich*) i nie znał jeszcze rozdwojenia na myśl i ciało. Drugą epokę, trwającą do chwili obecnej, otwarło chrześcijaństwo. Jest to epoka refleksji, zwrócenia się ducha ku samemu sobie, odejścia człowieka od zmysłowej i naturalnej bezpośredniości, przejścia ku abstrakcji i uniwersalności. Mimo wszystkie przewroty i zmiany, ludzkość od chwili przyjścia Chrystusa tkwi zasadniczo na tym samym poziomie ducha „dla siebie" (*für sich*). Szczytowym i ostatnim dziełem ducha w tej fazie jest filozofia heglowska, absolutyzacja

myśli i uniwersalności kosztem egzystencji indywidualnej, kosztem woli i kosztem materii. Przez cały ów okres wielowiekowy ludzkość żyła w stanie nieznośnego rozdwojenia: świat doczesny i Bóg, materia i duch, myśl i czyn przeciwstawiały się sobie jako wartości antagonistyczne. Lecz oto era ta dobiegła końca. Czas wyjść ku ostatecznej syntezie, która będzie przezwyciężeniem zarówno heglizmu, jak chrześcijaństwa – ale przezwyciężeniem w heglowskim sensie, to jest zachowującym wszystkie bogactwa etapów poprzednich. Będzie to koniec dualizmu materii i ducha, poznania i woli. Filozofia istotnie skończyła się na Heglu: znaczy to, że duch przyszłości nie będzie się w ogóle wyrażał w spekulacji filozoficznej, ale to, co objawiało się dotąd jako filozofia, zbiegnie się z działaniem twórczym człowieka; nie tyle więc chodzi o filozofię czynu (to jest o filozoficzną gloryfikację czynu), ile o realne rozpłynięcie się aktywności filozoficznej w syntetycznej praktyce życia. Duch, który „z siebie" (*aus sich*) rozwijać będzie swoje potencje, przyswoi sobie zarówno naturę, wzgardzoną w epoce chrześcijańskiej, jak myśl, którą ubóstwiła ta epoka jednostronnie. Nowa epoka ostatecznej syntezy będzie przeto również rehabilitacją ciała; pojedna ona subiektywność z naturą, Boga ze światem, wolność z koniecznością, żywiołowe pragnienia z zewnętrznymi nakazami. Niebo i ziemia zejdą się w wieczystej przyjaźni, a duch, w pełni samowiedny i wolny, nie będzie już oddzielał swego bycia czynnego w świecie od swojego myślenia o nim.

Jeśli wieki chrześcijańskie pogrążyły ludzkość w bolesnym rozdarciu, to nie znaczy to wcale, iż można było tych cierpień uniknąć; historia rozwija się wedle przyrodzonej konieczności ducha i grzech pierworodny – *felix culpa* – musiał poprzedzić przyszły dzień wielkiego zmartwychwstania. Z perspektywy ostatecznej syntezy wszystko, co było w przeszłości, odkryje swój sens zbawicielski, wszystkie skłócone przejawy działania ducha okażą się przyczynkami do przyszłego odrodzenia.

Rola Cieszkowskiego w ewolucji heglizmu polegała głównie na tym, że puścił on w obieg ideę przezwyciężenia heglizmu przez identyfikację filozofii z *praxis*, a tym samym – zniesienia filozofii w dotychczasowym znaczeniu. Skądinąd jest kwestią kontrowersyjną, czy i do jakiego stopnia zaliczyć go należy do heglowskiej „lewicy". Ponieważ teoria jedności filozofii i praktyki odnalazła się następnie w dziele Hessa, a za jego pośrednictwem stać się miała kamieniem węgielnym marksizmu, lokalizacja Cieszkowskiego w polu „lewicy" heglowskiej wydawała się naturalna i tak też interpretują go niektórzy historycy (np. A. Cornu). Z drugiej strony, pojawiają się obiekcje przeciwko takiej interpretacji (np. J. Garewicz). Obiekcje te opierają się po części na tym, iż w późniejszych swoich dziełach (*Gott und Palingenesie*, 1842, a zwłaszcza *Ojcze nasz*, t. I, 1848) Cieszkowski nadaje swojej triadzie sens historii świętej (epoka Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego), oraz wyraźnie broni wiary w Boga osobowego (lecz spełniającego swoją doskonałość przez dzieje ludzkie) i nieśmiertelność (a właściwie reinkarnację). Przez odniesienie do sytuacji niemieckiej, gdzie rozłam między lewicą a prawicą heglowską dokonywał się przede wszystkim wedle kryterium stosunku do religii i chrześcijaństwa, Cieszkowski

najoczywiściej w lewicy pomieścić się nie mógł. Ponadto, nie był on przez lewicę zaliczany do „swoich", mimo że hasło jedności filozofii i czynu rychło stało się obiegowym zawołaniem w środowiskach radykałów; natomiast bronił Cieszkowskiego Michelet, chociaż uważał, że pomysły jego nie wykraczają wcale poza prawowierny heglizm. Z kolei Cieszkowski, atakując Feuerbacha, traktował jego naturalizm i ateizm jako naturalne konsekwencje heglizmu, umieszczał więc sam siebie, wedle niemieckich kryteriów, „na prawo" od Hegla. Hess zaś, choć w krytycznej kwestii powołuje się na Cieszkowskiego, nie przejmuje jego historiozofii w całości i w szczególności wierzy, że syntezy myśli i czynu od początku dziejów ludzkich dają się obserwować, a nowa epoka nie jest dopiero sprawą przyszłości, ale zainicjowała ją już reformacja niemiecka.

Inni historycy z kolei (A. Walicki) wskazują na to, że stosunek do religii był wprawdzie głównym wyznacznikiem podziału na lewicę i prawicę w Niemczech, lecz bynajmniej nie we Francji, skąd Cieszkowski czerpał wiele inspiracji; religijna interpretacja socjalizmu, ujęcie nowej epoki jako spełnienia prawdziwej treści chrześcijaństwa – są to wątki nie wyjątkowe, ale raczej obiegowe w socjalizmie francuskim lat 30-tych i 40-tych. Cieszkowski, w rzeczy samej, był pod znacznym wpływem saint-simonistów i Fouriera i organicznie włączał do swojej soteriologii rozbudowany system reform społecznych.

Kwestia umiejscowienia Cieszkowskiego na mapie poheglowskich sporów nie jest szczególnie ważna z punktu widzenia historii marksizmu; nie mają też znaczenia, pod tym względem, późniejsze jego losy filozoficzne i znaczna rola, jaką odegrał on w kulturze polskiej. Prawdą jest, że zarówno trójfazowa organizacja dziejów ludzkich, jak wiara w przyszłą syntezę ostateczną ducha i materii nie były nowością, a nawet pojawiały się dość pospolicie w piśmiennictwie francuskim. Mimo to istotna rola Cieszkowskiego w prehistorii marksizmu jest nie do zakwestionowania. Wyraził on bowiem w języku heglowskim i w kontekście heglowskich debat myśl o przyszłym utożsamieniu (nie tylko uzgodnieniu) pracy myślowej i praktyki społecznej. Jest to jednak ziarno, z którego eschatologia Marksa wyrosła. Najczęściej cytowane zdanie Marksa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, chodzi jednak o to, by go zmienić" nie jest niczym innym jak powtórzeniem myśli Cieszkowskiego.

4. *Bruno Bauer. Filozofia negatywności samowiedzy*

Obraz ducha, który, jako duch po prostu, jest zawsze w opozycji do zastanego świata, zawsze twórczy, krytyczny i niespokojny, stał się dla lewicy heglowskiej filozoficznym instrumentem politycznej i religijnej krytyki. Heglíści spodziewali się, że nieodparta siła ich krytyki zmusi w końcu anachroniczne urządzenia państwowe do kapitulacji i zdoła przywrócić państwu jego zgodność z wymogami rozumu. Treść polityczna tej krytyki była ogólnikowa i abstrakcyjna, inspirowana w znacznej części przez ideały oświeceniowe. Jednak nadzieje na rychły przewrót dokonany przez samą krytykę filozoficzną słabły

raptownie. Władze państwowe wycofywały stopniowo swoje poparcie dla heglizmu, który w ruchu młodoheglowskim objawił swoje wyniki destrukcyjne dla ustroju, i mnożyły szykany przeciw filozofom.

Bruno Bauer (1809-1882), który rozpoczął działalność piśmienniczą jako prawowierny teolog protestancki, zerwał z ortodoksją już w 1838 roku (*Die Religion des Alten Testaments*), by rychło stać się autorem najbardziej antychrześcijańskich pamfletów, jakie Niemcy tych lat wydały (włączając Feuerbacha). Z czasem przeniósł się z Berlina do Bonn, gdzie wykładał jako *Privatdozent* na uniwersytecie i gdzie jego krytyka chrześcijaństwa przybierała coraz ostrzejsze formy. Bauer interpretował generalnie dzieje w stylu heglowskim jako wyraz rosnącej samowiedzy ducha. Zarazem cała rzeczywistość empiryczna przedstawiała mu się, zgodnie z myślą Fichtego, jako zbiór negatywnych narzędzi, rodzaj oporu, który potrzebny jest duchowi po to, aby mógł on go przezwyciężać w nieskończonym swoim pochodzie: sens wszystkiego, co empirycznie *jest*, polega na tym, że może – i musi – zostać pokonane, iż stanowi środowisko oporu, przeciw któremu zwraca się krytyczna praca ducha. Zasadą tej pracy jest tedy niespoczywająca nigdy negatywność, stała krytyka tego, co zastane tylko dlatego, że zastane właśnie. Dzieje określone są w końcu przez ustawiczny antagonizm między tym, co jest i tym, co być powinno, a czego nosicielem jest duch szukający samowiedzy: wokół tego fichteańskiego i wyraźnie już nieheglowskiego wątku rozbudował Bauer między innymi swoją krytykę religii. Opowiadania ewangeliczne, jego zdaniem, nie zawierają żadnej zgoła prawdy historycznej. Są one wyrazem przejściowego etapu samowiedzy, fantastyczną projekcją jej własnych losów na wydarzenia historyczne. Chrześcijaństwo zasłużyło się rozwojowi ducha przez to, iż rozbudziło świadomość wartości, jaka przysługuje każdej jednostce ludzkiej. Zarazem jednak ustanowiło nową formę zniewolenia, wtrącając jednostki w poddaństwo względem Boga.

Wzrost potęgi państwa w Rzymie cezarów zmusił ludzi do uświadomienia sobie własnej bezsiły względem świata. Samowiedza wycofała się ku sobie i ogłosiła świat zewnętrzny za godny pogardy, aby w ten jedynie możliwy sposób uwolnić się od jego nacisku. (Należy zaznaczyć, że właściwa idea chrześcijańska jest, wedle Bauera, tworem kultury rzymskiej; udział tradycji judejskiej w powstaniu chrześcijaństwa stara się on zminimalizować, przypisując znacznie większą rolę popularnej filozofii stoickiej.) W chrześcijaństwie alienacja religijna dochodzi do skrajnej formy: człowiek wyzbywa się własnej swojej istoty i oddaje ją we władanie przez siebie stworzonych mitologicznych sił, za których niewolnika sam się następnie uważa. Zadaniem głównym obecnej fazy dziejów jest przywrócić człowiekowi jego wyobcowaną istotę, mianowicie wyzwalając ducha z więzów chrześcijańskiej mitologii i uwalniając państwo od religii. Praktyczną konsekwencją historiozofii Bauera było hasło laicyzacji życia publicznego. Nie był on natomiast nigdy zwolennikiem komunizmu, przeciwnie, utrzymywał, że gdyby udało się stworzyć system oparty na zasadach komunistycznych, dążyłby on do podporządkowania sobie wszystkich ludzkich czynności i myśli, w rezultacie zniszczyłby wolność myślenia i samą indywi-

dualność ludzką, zastąpiłby twórczą pracę ducha zbiorem państwowych dogmatów.

Wykładając w Bonn Bauer ogłosił anonimowo pamflet-persyflaż zatytułowany *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, 1841; (*Trąba sądu ostatecznego o ateiście i antychryście Heglu*). Sądzi się, że Marks współpracował w sporządzaniu tego tekstu, lecz rozmiary jego współpracy nie są znane. Przypuszczalnie zresztą nie były one znaczne, gdyż książka roi się od cytatów biblijnych oraz odniesień do literatury teologicznej, najwidoczniej więc erudycja Bauera, nie zaś Marksa, odgrywała główną role w jej powstaniu. *Trąba* była rzekomą krytyką Hegla ze stanowiska ortodoksyjnego teologa protestanckiego i miała zdemaskować ateistyczne konsekwencje heglowskiej filozofii. Autor z symulowanym oburzeniem wykazywał, że panteizm heglowski może być rozwinięty tylko w duchu radykalnego ateizmu, i że młodohegliści – jedyni autentyczni komentatorzy nauki Hegla – odsłonili właściwą treść doktryny. Hegel był wrogiem Kościoła, chrześcijaństwa i wszelkiej w ogóle religii. Właściwie nawet jego panteizm jest pozorny: w rzeczywistości religia w jego systemie występuje tylko jako stosunek samowiedzy do samej siebie, a wszystko, co jest od samowiedzy różne, musi być interpretowane jako jej zróżnicowane „momenty". Krytyka „religii uczucia" Jacobi'ego czy Schleiermachera jest u Hegla pozorna: zarzuca jej subiektywizm, sprawiając przez to wrażenie, jak gdyby występował w obronie realności Boga. Nic podobnego! Każąc traktować ducha skończonego jako przejawianie się ducha uniwersalnego, Hegel czyni z kolei owego ducha uniwersalnego projekcją samowiedzy historycznej, nieskończoność sama pojawia się tylko jako samonegacja skończoności, czyli w końcu Bóg okazuje się tworem ludzkiego Ja, które w diabelskiej pysze uzurpuje sobie wszechmoc. A i „duch świata", o którym pisze Hegel, osiąga realność dopiero dzięki pracy ludzkiej samowiedzy historycznej. Historia ludzka jest przeto samowystarczalna i nie ma żadnego sensu poza swoim własnym stawaniem. Tak to Bóg umarł, wedle Hegla, a samowiedza pozostała jedyną rzeczywistością. Wszystko to doskonale pasuje do innych ingrediencji heglowskiego systemu: jego ubóstwienie rozumu i filozofii, jego gwałtowna krytyka wszystkiego, co istnieje dlatego tylko że istnieje, jego uwielbienie dla rewolucji francuskiej, miłość do Greków i do Francuzów, nienawiść i pogarda dla Niemców (jako narodu tchórzliwego, bo niezdolnego obejść się bez religii nawet w swoich najbardziej radykalnych, oświeceniowych formach), nawet jego niechęć do łaciny – wszystko to zbiega się w spójną całość. Religia, Kościół i wiara w Boga ostatecznie występują jako przeszkody, które duch musi pokonać, aby osiągnąć pełną suwerenność; ludzkość powinna wreszcie uprzytomnić sobie, że gdy we własnym mniemaniu ogląda Boga, patrzy tylko na lustro, w którym jej własny duch się odbija, za lustrem zaś nie ma niczego.

O ile forma książki była parodystyczna, utrzymana w formie chrześcijańskiego lamentu w obliczu złości Antychrysta, o tyle właściwa jej treść była najzupełniej na serio: Hegel miał się okazać, na podstawie tej analizy, sobowtórem Bruno Bauera, ateistą, szydercą, gloryfikatorem suwerennej Samo-

wiedzy. Heglowska idea absolutna to nic innego jak właśnie samowiedza, której poszukuje duch poprzez kolejne swoje eksterioryzacje.

Duch świata dochodzi do urzeczywistnienia jedynie w duchu ludzkim i każdy etap jego pracy kończy się przybraniem formy, która zaczyna go krępować w tej samej chwili, gdy osiąga swą pełnię i domaga się natychmiast przezwyciężenia. Każda forma życia ducha staje się rychło anachroniczna, to jest irracjonalna, każda samą obecnością swoją przywołuje tedy następną fazę krytyki, która wie, co być powinno i w imię owej powinności osądza i niszczy każdorazowo zastany świat, a nade wszystko – utrwalone formy religijnej mitologii. Trudno zaiste się dziwić, że filozof głoszący, iż zniszczenie chrześcijaństwa jest najpilniejszym zadaniem ludzkości, nie był chętnie widziany jako wykładowca na wydziale teologii protestanckiej i że w końcu zakazano mu wykładów.

Jak widać, filozofia Bauera traktuje pracę myślową jak czysto negatywny wysiłek. W odróżnieniu od Hegla, którego filozofia dziejów starała się zachować pozytywny związek między ideą i rzeczywistością empiryczną. Bauer i inni hegliści tej orientacji wprowadzają ponownie radykalny dualizm krytycznego ducha i świata już ukształtowanego. Duch jest, w tym rozumieniu, jedynie zaczynem wiecznego rozkładu, na jaki skazana jest każda postać empirycznego świata. Oparciem jego pozytywnym nie jest przeto nic, co w samej rzeczywistości się dzieje, ale imperatywy rozumu, wyprzedzające zawsze ową rzeczywistość. Idea jest nade wszystko trybunałem, który świat osądza wedle własnych, wyprzedzających historię ustaw; każda rzeczywistość empiryczna występuje tedy, oglądana okiem ducha, jako przedmiot oskarżenia. Duch określa się przez swoje niszczycielstwo, a świat przez to, że jest dziedziną bezwładu, która się krytyce opiera. Ostatecznie tedy jeden i drugi – duch i świat – określone są czysto negatywnie przez wzajemne do siebie odniesienie: jeden jako czysta destrukcja, drugi jako czysta inercja. Historia nie potrafi sama z siebie wyłonić zasad, wedle których może być krytykowany każdorazowy jej etap, ale wymaga, by stać się przedmiotem przemian, osądu, który odwołuje się do przedhistorycznych wymogów. Przesłanki historycznych przemian umiejscowione są poza historią. Duch musi gwałtem przebijać się przez skorupy, które nakłada nań empiryczny świat, ale nie może z tegoż świata czerpać sił dla swoich niszczycielskich przedsięwzięć.

Krytyka alienacji religijnej Bauera miała odnaleźć się w znacznym stopniu u młodego Marksa (łącznie ze sławnym przyrównaniem religii do opium). Zarazem jednak filozofia samowiedzy była w rozwoju Marksa jednym z głównych negatywnych punktów odniesienia, przez których krytykę odnajdywał własną, odmienną drogę filozoficzną.

5. *Arnold Ruge. Polityczna radykalizacja lewicy heglowskiej*

W podobnym duchu rozwijała się reinterpretacja heglizmu u innych pisarzy tego kręgu. Arnold Ruge jako wydawca pisma przyczynił się głównie do scementowania młodoheglizmu jako ruchu politycznego. Przeszedł on razem z innymi ewolucję, która radykalizowała stopniowo antyreligijną krytykę i prze-

nosiła jej impet na dziedzinę polityczną. W latach 1838-1841 redagował pismo „Hallische Jahrbücher", które było organem młodoheglowskiej filozofii. Pismo to dzieliło na początku złudzenia Hegla, odnoszące się do państwa pruskiego jako wcielenia dziejowego Rozumu. Młodohegliści wierzyli zrazu, że samowiedza historyczna stała się w Prusach udziałem aparatu państwowego, stąd rozwój wolności, jakiego wymaga rozum dziejowy, może tam przebiegać stopniowo, drogą pokojowych reform. Ideałem państwa, ku któremu Prusy mają zmierzać, jest w tym okresie dla publicystów pisma konstytucyjna monarchia protestancka, przy czym jednak protestanckość jej nie ma polegać na dominacji jakiejkolwiek konfesji, ale na zgodności wszystkich urządzeń publicznych z wymogami rozumu oraz na dobrowolnej zależności religii od naukowych zasad. Antyfeudalne postulaty młodoheglistów (państwo bez nierówności stanowych i przywilejów, dopuszczające wszystkich do godności publicznych, zapewniające wolność słowa i swobodę własności – słowem burżuazyjne państwo równości) miały być zastosowaniem ich postulatów filozoficznych. Państwo rozumu, projektowane wedle oświeceniowych ideałów (razem z kultem oświeceniowego i oświeconego monarchy – Fryderyka II) nie przedstawiało im się po prostu jako wyspekulowana utopia, ale mieściło się w *przyrodzonym biegu dziejów, w którym Prusom przypada obecnie szczególne posłannictwo*. Z tego punktu widzenia młodohegliści atakowali zarówno katolicyzm jako religię minionych czasów, żądającą zwierzchnictwa dogmatów nad rozumem, jak też ortodoksję protestancką i sentymentalizm pietystyczny, jak wreszcie filozofię romantyczną, która degraduje rozum na rzecz emocji i degraduje ducha na rzecz kultu bezrozumnej natury.

Zmiana politycznej orientacji młodoheglistów pociągnęła za sobą rewizję filozoficznej wiary w rozum dziejowy. Rząd pruski nie podjął bynajmniej młodoheglowskiej zachęty do uznania samego siebie za wcielenie dziejowego rozumu, który zmiata nierówności feudalne i niewolę polityczną. Młodoheglowskie apele spotkały się z represjami, które przybrały na sile w szczególności od 1840 roku, kiedy to nowy król, Fryderyk Wilhelm IV – zrazu nadzieja radykałów – okazał się nieustępliwym obrońcą wszystkich reakcyjnych porządków stanowej, dziedzicznej monarchii i ograniczył jeszcze bardziej swobody polityczne i tolerancję religijną. Arnold Ruge i inni publicyści „Roczników Halskich" (a następnie „Deutsche Jahrbücher", które tenże Ruge wydawał w latach 1841-43) przestali wierzyć, że rzeczywistość polityczna Prus zmierza sama przez się ku królestwu rozumu i uprzytomnili sobie przepaść między własnymi ideałami a stagnacyjną sytuacją społeczną. Wtedy właśnie pojawiła się w ich historiozofii zasada nieuchronnego rozdźwięku między wymogami rozumu a empirycznym światem; rozum nie występował więcej jako narzędzie pojednania z rzeczywistością – racjonalną na mocy definicji – ale jako źródło powinności, które trzeba skonfrontować ze światem. Praktyka, czyn, świadome działanie krytyczne – pojawiły się jako kategorie wyrażające opozycję świata takiego, jakim być powinien, w stosunku do świata zastanego. Ruge doszedł do wniosku, że Hegel sprzeniewierzył się własnemu idealizmowi, absolutyzując określone formy ducha i życia społecznego (państwo pruskie,

chrześcijaństwo w protestanckiej wersji) jako ostateczne spełnienia wymagań rozumu, że zwrócił się przeciw zasadzie wiecznej krytyki i wykorzystał swój system dla apologii kontemplacyjnego, konformistycznego stosunku do świata.

Radykalizacja młodoheglizmu doszła do skutku w trzech punktach: filozoficznie przedstawiała się jako zerwanie z heglowską wiarą w samospełniający się ruch historii na rzecz uznania opozycji między bytem historycznym i normatywnym rozumem. W zakresie kwestii religijnych radykalizacja ta przejawiła się w całkowitym porzuceniu chrześcijańskiej tradycji – choćby w panteistycznie rozwodnionych formach – i w przejściu na stanowisko jednoznacznie ateistyczne, które obok Bauera, Feuerbach najwcześniej był sformułował. Pod względem politycznym wreszcie radykalizm młodoheglistów doszedł do głosu w porzuceniu nadziei reformistycznych i w zasadniczym uznaniu perspektywy rewolucyjnej jako jedynej drogi odrodzenia ludzkości, Niemiec nade wszystko. Ów polityczny radykalizm nie miał wszakże – jeśli pominąć Hessa i mało wpływowego Edgara Bauera – treści socjalistycznych, to jest perspektywa rewolucyjna nie wiązała się wcale z nadzieją przewrotu w stosunkach własności i produkcji, ale ograniczała się do politycznej przemiany. W przeciwieństwie do Hegla, który uznał rozdział między państwem, to jest instytucjami politycznymi, a „społeczeństwem obywatelskim", to jest całością prywatnych, partykularnych interesów, za nieuchronny, młodohegliści w swojej radykalnej fazie wierzyli, iż doskonała wspólnota przyszłości rozdział i zgoła różnicę między tymi dziedzinami w ogóle zniesie. Hegel nie sądził, w rzeczy samej, by wszelkie napięcie między prywatnymi, skłóconymi interesami osobników ludzkich a interesem ogólnym dało się usunąć; wierzył jedynie, że możliwa jest w tych napięciach mediacja w postaci aparatu urzędniczego, który własny interes utożsamia z ogólnopaństwowym. Ponieważ dla Hegla państwo jako forma bytu zbiorowego nie wymaga usprawiedliwienia w interesach poszczególnych osobników, którzy się na nie składają, ale przeciwnie, uczestnictwo w życiu państwowym jest najwyższym i samoistnym dobrem tych osobników, tedy funkcje państwa polegające na przezwyciężaniu skłóconych partykularyzmów społeczeństwa obywatelskiego są, rzec można, uzasadnione samocelową wartością tegoż państwa. Hegel w swojej doktrynie politycznej jest ideologiem biurokracji pruskiej, a dobro powszechne, to jest dobro państwa jest w jego rozumieniu niezależne od interesów jednostek i nie daje się z tych interesów wyprowadzić; raczej odwrotnie jest interesem jednostki i jest samoistną dla niej wartością – być obywatelem państwa. Młodohegliści porzucili całkiem ten punkt widzenia. Opisując własny ideał republikański, żądając powszechnego udziału ludu w życiu politycznym, żądając powszechnych i równych wyborów, swobody prasy i swobody krytyki publicznej, domagając się władzy, która będzie rzeczywistą i swobodnie obraną reprezentacją całej społeczności, wierzyli zarazem, że w państwie tym różnica między dobrem powszechnym a interesami prywatnymi przestanie w ogólności istnieć. Kiedy instytucje polityczne będą swobodną emanacją ludu, nie będą mogły przeciwstawiać się poszczególnym osobnikom jako twory obce; państwo, w którym wychowanie rozbudzi

powszechną świadomość jedności człowieczeństwa i udostępni postulaty rozumu wszystkim obywatelom, zrealizuje jedność interesu jednostkowego i dobra ogólnego. Młodoheglişci przywrócili tedy wigor oświeceniowej utopii republikańskiej i wierzyli, że dzięki wychowaniu i zaprowadzeniu swobód politycznych wszystkie kwestie społeczne zostaną rozstrzygnięte, bez naruszenia stosunków własnościowych, w których dochodzi do skutku produkcja materialna i wymiana dóbr.

Młodoheglişci odegrali w Niemczech znaczną rolę w rozbudzeniu ruchu umysłowego i upowszechnianiu idei demokratycznych. Jednakże nie udało im się, mimo rozgłosu, uczynić swej filozofii zarodkiem ruchu politycznego, który by skupiał istotne siły społeczne. Rozkład lewicy heglowskiej, rozpoczynający się po zamknięciu „Roczników niemieckich" w 1843 roku, znalazł filozoficzny wyraz w pomysłach, które w ogólności przeciwstawiły wszelką myśl teoretyczną – ruchowi politycznemu. Początek tego rozkładu zbiega się z początkiem usamodzielnionej refleksji Marksa, który wyrósł w kręgu heglowskiej lewicy, ale jeszcze wtedy, gdy myślał jej kategoriami filozoficznymi i podejmował jej pytania, zaznaczył istotną odmienność swojego spojrzenia na historię.

Rozdział III

MYŚL MARKSA W NAJWCZEŚNIEJSZEJ FAZIE

1. Młodość i studia

Karol Marks zetknął się z lewicą heglowską świadomą już własnej odrębności. Edukacja uniwersytecka pozwoliła mu przyjrzeć się konfliktowi między heglowskim racjonalizmem a konserwatywną doktryną tak zwanej historycznej szkoły prawa. Wychowanie domowe i naturalne usposobienie krytyczne sprzyjały wczesnemu rozbudzeniu jego orientacji radykalnej.

Marks urodził się w Trewirze 5 maja 1818 roku w rodzinie żydowskiej, chlubiącej się długą tradycją rabiniczną, zarówno ze strony ojca, jak matki. Obaj jego dziadowie byli rabinami. Ojciec Marksa był zamożnym adwokatem; zerwał z judaizmem, zmieniając imię Herszel na Henryk i przeszedł na protestantyzm, co było w Prusach warunkiem zawodowej i kulturalnej emancypacji. Młody Marks był wychowany w duchu liberalno-demokratycznym. Zapisał się po maturze, jesienią 1835 roku, na studia prawa w Bonn. Wpływ filozofii romantycznej, propagowanej na tym uniwersytecie przez A. Schlegla, widoczny jest w próbach poetyckich początkującego studenta, które dotrwały do naszych czasów. Jednakże rzeczywisty impet umysłowy nadały mu studia w Berlinie, dokąd przeniósł się w następnym roku. Nadal był wprawdzie studentem prawa, ale lektury filozoficzne i historyczne pochłaniały go bardziej aniżeli właściwy przedmiot studiów. W Berlinie wykładał filozofię między innymi Edward Gans, zaliczany powszechnie do liberalnego centrum ruchu heglowskiego. W jego ujęciu heglizm był nade wszystko interpretacją dziejów jako postępującej racjonalizacji świata, zgodnej z nieuchronnymi prawami ducha; badanie owej ewolucji duchowej, ujawniającej stopniowe dorastanie rzeczywistości empirycznej do zbieżności z uniwersalnym rozumem, miało być naczelnym zadaniem myślenia filozoficznego. Gans należał przy tym do nielicznych podówczas heglistów, którzy wyznawali idee socjalistyczne; przejął się nimi w wersji saint-simonistycznej. Od początku tedy Marks wprowadzony został w heglizm jako doktrynę, która nie żąda bynajmniej pokornej zgody na wszelką rzeczywistość zastaną, ale domaga się konfrontacji tej rzeczywistości z wymogami przepisanymi przez rozum.

Dokładnie przeciwny punkt widzenia krzewił na berlińskim uniwersytecie Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), czołowy teoretyk historycznej szkoły prawa, autor dzieł poświęconych historii prawa rzymskiego, a także autor sławnego pamfletu *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1814; (*O powołaniu naszych czasów do prawodawstwa oraz nauk prawnych*). Filozofia Savigny'ego była ścisłą realizacją żądania, by powinność wyprowadzać z bytu, w szczególności wszelkie prawo – z prawa pozytywnego, ze zwyczaju, z zastanych i tradycją uświęconych reguł. Savigny przeciwstawiał swój konserwatyzm nade wszystko oświeceniowym doktrynom politycznym, które domagały się usprawiedliwiania praw i instytucji politycznych przed trybunałem suwerennego rozumu, nie licząc się zgoła z tym, jakie prawa i jakie instytucje obowiązują faktycznie, mocą tradycji historycznej. Doktryny te żądały reform społecznych wedle abstrakcyjnych norm rozumności, niezależnie od historii i od stanu faktycznego. Kult rozumu i programowa odmowa uznawania faktycznej historii za autorytet były tedy istotnym warunkiem politycznego radykalizmu, a hasła republikańskie odsłaniały widok świata społecznego takiego, jakim być *powinien*. Dla Savigny'ego, przeciwnie, faktyczne, pozytywne, to jest przez historię *dane*, instytucje i zwyczaje były niejako autorytatywne mocą samej swojej faktyczności, samego zakorzenienia w dziejach. Źródłem prawa, z tego punktu widzenia, nie może być dowolny i arbitralny akt legislacyjny, odwołujący się do potrzeby racjonalnej organizacji społecznej – prawomocnym źródłem wszelkiego ustawodawstwa jest prawo zwyczajowe i historia. Ta programowo konserwatywna doktryna dostarczała tedy filozoficznego uprawomocnienia wszelkim istniejącym porządkom politycznym tylko na tej zasadzie, iż istnieją, to jest są pozytywne właśnie, i potępiała *a priori* wszelką próbę naprawy zastanego ładu w imię ładu wyobrażonego. Zalecała czcić wszystkie składniki feudalnego zacofania Niemiec, jako że samo długotrwałe istnienie identyfikowała z prawomocnością. Kult irracjonalnej „pozytywności" kojarzy Savigny z wiarą w „organiczny", to jest niezależny od wszelkich racji, charakter wspólnoty społecznej, nade wszystko narodowej. Społeczeństwa ludzkie nie są narządami, działającymi wedle zasad racjonalnej kooperacji, ale spojone są więzią nierozumową i nie wymagającą usprawiedliwienia, samo przez się wartościową bez względu na wszelkie pożytki. Podmiotem prawodawstwa jest naród, który spontanicznie wyłania i zmienia swoje ustawy; naród jest zaś niepodzielną całością i prawo, podobnie jak język i obyczaj, jest tylko jednym z wyrazów jego zbiorowej indywidualności: nie może być, jak chcą utopiści, jednego „racjonalnego" prawodawstwa dla wszystkich ludów, niezależnego od ich zróżnicowanych tradycji. Legislacja nie jest sprawą swobodnego wyboru – prawodawca zawsze zastaje pewien system prawny już istniejący i może tylko formułować zmiany świadomości prawnej, które już zachodzą w wyniku organicznego wzrostu narodowej wspólnoty. W jaskrawej opozycji do teorii utylitarystycznych i racjonalistycznych, a w bliskim przymierzu z filozofią romantyczną, był więc Savigny rzeczywistym wyznawcą hasła, iż święte jest wszystko, co zastane, a więc hasła, które przypisywane bywało Heglowi – przez niektórych jego przeciwników i przez niektó-

rych uczniów – jest możliwa interpretacja owej tożsamości „rzeczywiste = rozumne". W rzeczywistości inspiracją Savigny'ego nie był bynajmniej heglizm. Hegel sam poddał krytyce konserwatywnego filozofa. Bo też sam on, chociaż nie chciał realnemu procesowi dziejowemu przeciwstawiać arbitralnych orzeczeń rozumu, nie zamierzał również akceptować po prostu istniejących porządków jako samym istnieniem swoim racjonalnych i godnych szacunku. Radykałowie młodoheglowscy, usiłujący konfrontować empiryczne realności z abstrakcyjnymi żądaniami rozumu, i Savigny, żądający afirmacji tych realności jako danych po prostu, stanowią antypodyczne rozwiązania tego samego problemu, który tworzy ognisko wczesnej myśli Marksa. Między tymi biegunami umieszczona jest myśl Hegla, razem z jej dwuznacznościami i niedopowiedzeniami. Ze względu na tę uprzywilejowaną kwestię poszukiwania Marksa są bliższe orientacji Hegla samego aniżeli młodoheglistów. Konserwatywny sposób myślenia historycznej szkoły prawa był mu niezmiennie obcy i później, latem 1842, miał go wykpić bezpośrednio w artykule głoszonym w „Gazecie Reńskiej", a poświęconym filozofii dziejów Gustawa Hugo („Wszystko, co istnieje – pisał – stanowi dla niego [tj. dla Hugo] autorytet, a każdy autorytet stanowi dla niego argument... Jednym słowem: wysypka skórna jest tak samo pozytywna, jak skóra"). Ale młodoheglowskiego, a raczej fichteańskiego, przeciwstawienia powinności i bytu historycznego, nakazów rozumu i społecznej empirii również nigdy nie przyswoił sobie w postaci skrajnej, choć z pewnością ten punkt widzenia był mu bliższy. Bardzo wcześnie próbował rewolucyjną zasadę permanentnej negatywności ducha rozumieć tak, by nie zakładała ona wiary w tegoż ducha nieograniczoną suwerenność. Nie przyjmował absolutu powinności racjonalnej narzucającej się światu jako zewnętrzny imperatyw, w treści zupełnie obojętny względem faktycznych okoliczności historycznych, ale chciał ocalić antyutopijne stanowisko Hegla, przechować uznanie dla nieodpartych faktycznych jakości zastanego świata.

2. *Filozofia hellenistyczna w ujęciu heglistów*

Możemy śledzić te wysiłki samoumiejscowienia się Marksa wobec tych dwóch negatywnych punktów odniesienia – utopii racjonalistycznej i konserwatywnego kultu „pozytywności" – w studiach młodego filozofa nad poarystotelesowską myślą grecką. Zainteresowania te miały istotną rację. Młodoheglişci interesowali się intensywnie światem filozofii hellenistycznej. Dopatrywali się sugestywnych analogii między sytuacją, w której zmierzch panhelleńskich ideałów po Aleksandrze Wielkim łączył się z rozpadem wielkiej syntezy arystotelesowskiej, a własnymi ich czasami, kiedy to również wygasły nadzieje neapoleońskiej jedności Europy i zarazem widoczny był rozkład wszechobejmującej syntezy filozoficznej, jaką Hegel był podjął. Młodoheglişci rehabilitowali niejako poarystotelesowskie szkoły – epikurejską, sceptycką i późnostoicką i wydobywali na jaw ich wartości przez Hegla zlekceważone. Dla Hegla, w rzeczy samej, wszystkie te szkoły, które obwinia o eklektyzm i nikłość

filozoficzną, i które rozważa głównie w rzymskich odmianach, miały jedynie na celu zobojętnienie ducha w obliczu beznadziejnej i okrutnej rzeczywistości społecznej. Dawały imaginacyjne pojednanie ze światem przez myśl, która sama dla siebie była jedynym obiektem, a więc zerwała więź z przedmiotem, a także przez wolę, która własną bezcelowość uczyniła jedynym celem. Podejmowały czysto negatywną próbę obrony przed rozpaczą, jaką karmił ludzi widok rozkładu, ogarniającego wszystkie państwowe i socjalne więzi w cesarskim Rzymie. Byt myślący, który wycofuje się ku gołej autorefleksji, jest bowiem dla Hegla skazany na abstrakcyjną jednostkowość, podczas gdy jednostkowość konkretna musi odżywiać się nieustającym kontaktem z ogólnością, a więc więzią ze światem.

Dla Brunona Bauera natomiast wszystkie te „filozofie samowiedzy" nie były bynajmniej czysto negatywnymi objawami bezsiły. Jeśli umożliwiały jednostce, zatopionej w katastrofalnym upadku dawnego świata, pewną postać emancypacji duchowej przez zwrot ku sobie samej, jeśli paraliżowały niejako przemoc świata wobec samowiedzy, to zarazem, właśnie przez to, że fundowały duchową niezależność jednostki, otworzyły nową i konieczną fazę w rozwoju ducha; usamoistniły indywidualną świadomość, dały narzędzia jej autoafirmacji przeciwko światu, zuniwersalizowały ją i wyzwoliły, pozwoliły niejako uświadomić sobie jej własną wolność, która w formie krytyki może stawić czoło zgniliźnie rzeczywistości. W sumie zatem, interpretacja filozofii samowiedzy była u Hegla i u młodoheglistów podobna, lecz inaczej oceniali ich wartości historyczne i filozoficzne. Wedle Hegla absolutyzacja jednostkowej samowiedzy dawała tylko świadectwo bezsile ducha filozoficznego, podczas gdy w rozumieniu Bauera była właśnie zwycięstwem krytycznego myślenia nad presją świata.

3. Studia Marksa nad Epikurem. Wolność i samowiedza

Marks wcześnie, w czasie studiów berlińskich, przeszedł konwersję heglowską i stał się uczestnikiem klubu, w którym młodzi doktorzy chcieli doktrynie mistrza nadać orientację radykalną. Przystępując do rozprawy doktorskiej zamierzał początkowo podjąć w niej analizę wszystkich trzech szkół hellenistycznej myśli, praca jednak rozrastała się nadmiernie i w rezultacie nie wyszła poza doktrynę epikurejską, a właściwie jej fragment wyróżniony, mianowicie filozofię przyrody Epikura skonfrontowaną z atomizmem demokrytejskim. Marks pracował nad tą rozprawą od począku 1839 roku i w kwieniu 1841 roku otrzymał za nią dyplom doktorski uniwersytetu w Jenie. Zamierzał przygotować dzieło do druku, rychło pochłonęły go wszakże inne zajęcia i w końcu rozprawa pozostała w rękopisie, który przechował się ze znacznymi lukami i ogłoszony został częściowo w 1902 roku przez Mehringa, następnie zaś, razem z notami przygotowawczymi, w 1927 roku w wydaniu MEGA.

Dzieło pod tytułem *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody* pisane jest w kategoriach heglowskiej logiki i w stylistyce roman-

tycznej. Jest widoczne, że w pytaniu o stosunek ducha i świata Marks daleko był jeszcze od artykulacji tego własnego punktu widzenia, jaki znamy z tekstów o trzy i cztery lata późniejszych. Niemniej rozprawa, skonfrontowana z tymi tekstami, pozwala już śledzić zarodki oryginalnej myśli, odmiennej zarówno od młodoheglowskiej wiary w suwerenność krytycznego ducha, jak od heglowskiego konserwatyzmu. Jeśli w rozumieniu tej rozprawy posłużymy się jako kluczem pismami z lat 1843-45, rozpoznamy w niej próbę zamanifestowania własnej łączności z określoną tradycją filozoficzną: tą, która żąda od ducha, by ani wobec faktów zastanych nie pozostawał uległy, ani nie wierzył we wszechmoc normatywnych kryteriów, jakie w samym sobie, bez względu na świat zastany, swobodnie odkrywa, ale by z wolności własnej czynił narzędzie wpływania na świat. Marks krytykuje Epikura i krytykuje – o wiele gwałtowniej – jego krytyków, mianowicie Cycerona i Plutarcha, którzy jego zdaniem nie zrozumieli zupełnie sensu epikurejskiej filozofii. W niektórych miejscach Marks wydaje się porwany uskrzydlonym patosem Lukrecjuszowej retoryki, jej antyreligijnym zbuntowaniem, jej prometejską wiarą w godność ludzką, zakorzenioną w wolności.

Wbrew tradycji, która – właśnie za Plutarchem i Cyceronem – widziała w atomizmie epikurejskim zepsutą fizykę Demokryta – zepsutą mianowicie przez dowolną i fantastyczną teorię przypadkowych odchyleń w ruchu atomów (parenkliza, clinamen) – Marks wykazuje, że pozorne podobieństwo obu filozofów zataja głęboką i samego rdzenia myśli sięgającą odmienność. Teoria przypadkowych odchyleń nie jest bynajmniej u Epikura dowolnym kaprysem, ale koniecznym założeniem myśli, której osią organizującą jest wolność samowiedzy. W oparciu o pracowicie zgromadzony materiał (nie istniały jeszcze takie edycje rozproszonych tekstów greckich myślicieli, jak zbiory Dielsa i Usenera), pragnie dowieść, że intencje filozoficzne Demokryta i Epikura były zgoła inne. Demokryt przeciwstawia niedostępny zmysłom świat atomów – spostrzeżeniu, które jest nieuchronnie iluzoryczne. Zwraca się do empirycznej obserwacji, o której wie, że nie zawiera prawdy, z kolei jednak prawda jest dlań pusta, bo zmysłowo nieosiągalna. Chce poprzestać na takiej iluzorycznej znajomości natury i traktuje tę wiedzę jako cel samoistny. Inaczej Epikur: czyni on świat „obiektywnym zjawiskiem" i akceptuje bez krytyki treści spostrzeżeniowe (narażając się na bezrozumne kpiny ze strony czcicieli „zdrowego rozsądku"). Nie chodzi mu jednak w ogóle o wiedzę o świecie, lecz wyłącznie o ataraksję samowiedzy, osiąganą przez świadomość własnej wolności. W parenklizie urzeczywistnia się istota atomu – wolność. Jest to urzeczywistnienie obciążone sprzecznością, jako że epikurejskie pojęcie atomu zawiera w sobie negację jakichkolwiek jakości, lecz rzeczywista jego egzystencja wszystkim jakościowym określonościom – wielkość, kształt, ciężar – z konieczności jest poddana. Atom – zasada bytu, nie zaś filozoficzna jednostka – jest u Epikura projekcją absolutnej wolności samowiedzy, ale zarazem filozof chce odsłonić nierzeczywistość, kruchość przyrody jako świata atomów. Jego teoria meteorów (ciał niebieskich) okazać ma, zdaniem Marksa, że wbrew tradycyjnym wierzeniom ciała niebieskie nie są bynajmniej wieczne, niezmienne i nie-

śmiertelne; gdyby były takie, wówczas przytłaczałyby samowiedzę swoją wielkością i trwałością, odbierały jej wolność. Ruchy ciał niebieskich można objaśniać przez wiele przyczyn i każde wyjaśnienie – o ile nie jest mitem – nadaje się równie dobrze do przyjęcia. Epikur pozbawia tedy przyrodę jedności, czyni ją chwiejną i nietrwałą, bez tego bowiem, spokój samowiedzy doznałby zakłócenia. Degradacja natury – która zresztą Epikura w ogóle nie interesuje w znaczeniu przyrodoznawczym – jest zarazem usunięciem źródła niepokoju, daje świadomości poczucie własnej suwerenności i swobody totalnej od świata. Atom – zasada metafizyczna – zostaje zdegradowany w najdoskonalszej formie swojego istnienia, jaką jest niebo. Dzięki zniszczeniu mitów, które kruchości samowiedzy przeciwstawiały nieśmiertelność nadziemskiej przyrody, zniesione zostaje główne źródło strachu. Dla Epikura wrogiem jest wszelki byt określony, odniesiony do czegokolwiek innego niż on sam, wyznaczony przez coś innego. Atom jest bytem dla siebie, sama jego natura zawiera tedy w sobie konieczność odchylania się w ruchu od linii prostej. Prawem atomu jest nieobecność prawa – przypadek i własnowolność. Parenkliza nie jest jakością zmysłową (nie dokonuje się, jak pisze Lukrecjusz, w żadnym miejscu ani czasie określonym), lecz duszą atomu, tym oporem, który w nim samym – a więc *w nas* – niezbywalnie jest obecny.

Marks widzi w Epikurze niszczyciela mitów greckich i zarazem filozofa, który ujawnia rozkład plemiennej wspólnoty. W jego doktrynie rozpadło się niebo widzialne starożytnych – spoiwo życia politycznego i religijnego. Marks przyznaje się jakby do epikurejskiego ateizmu, który jeszcze jest dlań wyzwaniem, jakie elita duchowa rzuca pospolitości zdrowego rozsądku.

„Dopóki choć jedna kropla krwi tętnić będzie w światoburczym i wolnym bezwzględnie sercu filozofii, będzie ona zawsze wołała do wrogów swoich słowami Epikura: nie ten jest bezbożnikiem, kto odrzuca bogów pospólstwa, ale ten, kto wmawia poglądy pospólstwa bogom".

Co więcej, już w tej rozprawie pojawia się motyw alienacji religijnej w jej analogii z alienacją życia ekonomicznego. Odwołując się okazjonalnie (i krytycznie) do kantowskiej refutacji dowodu ontologicznego istnienia Boga, Marks powiada:

„Wtedy na przykład dowód ontologiczny powiada tylko tyle: «To, co wyobrażam sobie rzeczywiście (*realiter*), jest dla mnie wyobrażeniem rzeczywistym». To ma pewien sens: w tym znaczeniu *wszyscy bogowie*, pogańscy i chrześcijańscy, posiadali realną egzystencję. Czyż stary Moloch nie sprawował rządów? Czy Apollo delficki nie był rzeczywistą potęgą w życiu Greków? Tutaj krytyka Kanta też jest niesłuszna. Jeżeli ktoś sobie wyobraża, że ma sto talarów, a nie jest to dla niego wyobrażenie dowolne, subiektywne, jeżeli w to wierzy, to owe talary wyobrażone mają dla niego taką samą wartość co sto talarów rzeczywistych. Będzie na przykład zaciągał długi na poczet tego swego wyobrażenia, wyobrażenie to będzie działać – *tak jak cała ludzkość zaciągała długi na poczet swoich bogów*... Rzeczywiste talary mają taką samą egzystencję jak wyobrażeni bogowie. Czyż talar rzeczywisty nie ma egzystencji jedynie w wyobrażeniu – wyobrażeniu co prawda powszechnym, czy raczej wspólnym

dla pewnej grupy ludzi? Przynieście pieniądze papierowe do kraju, w którym nieznany jest taki użytek papieru, a każdy będzie się śmiał z waszego subiektywnego wyobrażenia. Przyjdźcie z waszymi bogami do kraju, w którym uznawani są inni bogowie, a jego mieszkańcy będą wam dowodzić, że cierpicie na urojenia i abstrakcje. I słusznie... *Czym dla określonych bogów cudzoziemskich jest określony kraj, tym jest kraina rozumu dla boga w ogóle — terenem, na którym przestaje on istnieć*".

Jak widać, Feuerbachowski opis człowieka, który znajduje się pod władzą własnych wyobrażeń, nieświadom, że sam jest ich twórcą, a przecież rzeczywiście, nie tylko w wyobrażeniu im ulega, kojarzy się już Marksowi z tym koniecznym udziałem „wyobrażenia", jaki zawarty jest we władzy pieniądza. Późniejsza teoria fetyszyzmu towarowego znajduje tu niejako pierwszą, niejasną jeszcze prefigurację.

Zarazem jednak, oddając hołd Epikurowi i Lukrecjuszowi, którzy wyzwalali świadomość antyczną z lęku przed obcymi człowiekowi bóstwami i naturą oraz przywracali duchowi samowiedzę wolności, Marks przedstawiał wolność epikurejską jako ucieczkę od świata, próbę wycofania się świadomości w miejsce niezagrożone. Ideał mędrca i nadzieja szczęścia są w epikureizmie oparte na pragnieniu zerwania więzi ze światem. Wyrażają świadomość epoki nieszczęśliwej, kiedy to „starzy bogowie umarli, a nowa bogini bezpośrednio ma na razie mroczną postać losu, czystego światła, czyli czystej ciemności... Sedno nieszczęścia leży w tym, że w takich epokach dusza czasu, duchowa monada, w sobie samej nasycona i od wszystkich stron idealnie ukształtowana, nie może uznać żadnej rzeczywistości, która uzyskała gotową postać bez jej udziału. Toteż w takim nieszczęściu szczęściem jest forma subiektywna, sposób, w jaki filozofia jako subiektywna świadomość ustosunkowuje się do rzeczywistości. Tak na przykład filozofia epikurejska i stoicka była szczęściem dla swoich czasów; podobnie ćma, kiedy zaszło słońce ogólne i powszechne, szuka prywatnego światła lampy".

Dla Marksa monadyczna wolność epikurejska jest aktem ucieczki: przedmiotem jego krytyki nie jest wiara w swobodę ducha, lecz przekonanie, iż swoboda ta osiągalna jest w odmowie udziału w sprawach świata, że więc jest niezawisłością tylko, nie zaś twórczością:

„Komu nie sprawia większej przyjemności własnymi siłami budować cały świat, być twórcą świata, niż wiecznie tkwić we własnej skórze, na tego rzucił klątwę duch, klątwę opatrzoną interdyktem, ale w sensie odwrotnym: jest on wygnany ze świątyni ducha i pozbawiony rozkoszy obcowania z nim i skazany na to, żeby śpiewać kołysanki o swojej własnej prywatnej szczęśliwości, a w nocy śnić o sobie samym".

Pierwsze dzieło Marksa mieści się niemal bez reszty w granicach myślenia młodoheglowskiego: jego rozmach antyreligijny i jego przekonanie o twórczej doli ducha w dziejach nie wykraczają poza młodoheglowski horyzont; podobnie jego krytyka epikureizmu jako świadomości, która chce zrzucić z siebie jarzmo natury i zamknąć się w czysto podmiotowej niezawisłości. Również bowiem dla młodoheglistów suwerenność ducha nie była związana z jego

pragnieniem izolacji, ale występowała, przeciwnie, jako warunek jego krytycznego ataku na nierozum zastanego świata. Jednakże śledzimy w tym dziele powstanie zalążkowej idei tego, co rozwinie się dalej jako *filozofia praktyki* w jej odróżnieniu od młodoheglowskiej *filozofii krytycznej*. Różnica węzłowa między filozofią krytyczną heglowskiej lewicy i filozofią praktyki Marksa w jej formie pełnej jest taka oto: dla filozofii krytycznej swobodny duch wkracza w świat jako wieczna tegoż świata negacja, jako akt normatywnego sądu nad faktycznym życiem, jako wypowiedzenie tego, czym rzeczywistość powinna być, niezależna od tego, czym jest właśnie. Filozofia krytyczna w tym ujęciu jest nieodmiennie suwerenna w stosunku do świata i chociaż nie chce separacji od niego, ale pragnie nań wpływać i łamać jego stabilność, zachowuje trwałe autonomię sędziego, mającego reguły oceny bytu nie z tegoż bytu pochodzące, ale z niej samej. Natomiast filozofia praktyki zakłada, że filozofia w pracy krytycznej zmierza do autodestrukcji, że jej dzieło krytyczne spełnia się wtedy, gdy przestaje ona być myśleniem o świecie, stając się ruchem samego życia ludzkiego, to jest znosząc oddzielenie historii i myślenia krytycznego o historii, znosząc różnicę między praktyką społecznego podmiotu i świadomością tej praktyki. Dopóki teoria ma sprawować zwierzchnictwo nad praktyką ze stanowiska sędziego, jej umiejscowienie świadczy o rozdarciu między jednostką świadomą i środowiskiem, między myślą i światem ludzkim. Zniesienie tego rozdarcia jest zniesieniem filozofii i zniesieniem przez to świadomości fałszywej; świadomość bowiem, dopóki jest rozumieniem nierozumnego świata z zewnątrz, nie może być jeszcze tegoż świata samo-rozumieniem, samo-wiedzą jego przyrodzonego ruchu. Jeśli jednak perspektywa utożsamiania samowiedzy z ruchem historycznym ma być realna, samowiedza ta musi rodzić się z immanentnego parcia historii samej, nie zaś z reguł rozumności poza historią ustanowionych. Trzeba tedy w historii samej odnaleźć warunki, które zdolne są uczynić ją rozumną, czy też warunki, dzięki którym jej empiryczne stawanie się może się zbiec ze świadomością jej uczestników, a przez to zlikwidować świadomość fałszywą, świadomość czuwającą nad światem, ale nie będącą jeszcze samo-świadomością świata.

W rozprawie doktorskiej Marksa w kilku miejscach dochodzi do głosu embrionalna idea tak pojętej filozofii praktyki. Marks zauważa, że wtedy, gdy filozofia *jako wola* zwraca się przeciw empirycznej rzeczywistości, wówczas *jako system* jest sama dla siebie przeciwnikiem; w swojej aktywnej formie zwalcza samą siebie jako formę skostniałą. Sprzeczność ta rozwiązuje się przez proces, w którym świat się „ufilozoficznia", a zarazem filozofia przeobraża się w samo stawanie świata. W walce tej samowiedza filozoficzna się rozdwaja; po jednej stronie powstaje filozofia pozytywna, która chce samą filozofię naprawiać z jej ułomności i zwraca się ku samej sobie, po drugiej stronie – partia liberalna, która kieruje się ku światu aktem krytycznym i, chociaż afirmuje siebie jako narzędzie krytyki, zmierza bezwiednie ku zniesieniu siebie jako filozofii; tylko ta partia zdolna jest do realnego postępu. Mędrzec antyczny, który chce rzeczywistości „substancjalnej" przeciwstawić własny, swobodny osąd, ponosi klęskę, ponieważ nie potrafi wyrwać się z owej „substancjalno-

ści", którą osądza, osądza tedy nieprzerwanie samego siebie, nie wiedząc o tym. Epikur usiłuje znieść zależność człowieka od przyrody w ten sposób, iż faktycznie bezpośrednią formę świadomości, jej bycie-dla-siebie, czyni formą przyrody. Jednakże możemy zdobyć niezależność od przyrody tylko przez to, że uczynimy ją własnością rozumu, to zaś z kolei wymaga, byśmy uznali rozumność przyrody w niej samej.

Kiedy zestawiamy te uwagi, zawarte w pierwszej próbie filozoficznej Marksa, dostrzegamy w nich rudymenty nowego spojrzenia na świat: perspektywa *zniesienia filozofii przez jej wcielenie* w ruch historyczny, przekonanie, że myśl musi w samej „rozumności" świata szukać oparcia dla własnej emancypacji, która pokrywa się z jej absorbcją przez rzeczywistość myślaną. Dostrzegamy w tym zarys przyszłego ideału człowieka, w którym zanika różnica między życiem i myśleniem o życiu, a więc człowieka wyzwolonego dzięki pojednaniu samowiedzy z empirycznym życiem. Mamy również zaczątek myśli, która stanie się z czasem teorią świadomości fałszywej: Marks świadom jest mianowicie, że filozofowie oprócz ujawnionej struktury swego filozofowania mają strukturę nieujawnioną, nieznaną im samym, że ich samoprezentacja jest inna aniżeli prawdziwe krystalizacje systemów, gdzie dochodzi do głosu „krecia praca" rzeczywistej wiedzy filozoficznej; ujawnienie tej realnej, nieuświadomionej struktury jest właściwym zadaniem historyka filozofii i Marks taki właśnie program stawia własnej pracy nad Epikurem.

Ani społeczne źródła automistyfikacji filozofów, ani społeczne sytuacje, które mogą znieść fałszywą świadomość oraz przywrócić człowiekowi jedność samowiedzy i życia, nie są wszakże w tej wczesnej rozprawie nawet ogólnikowo wspomniane. Marks operuje jeszcze abstrakcyjnym przeciwstawieniem ducha i świata, samowiedzy i przyrody, człowieka i Boga. Dalsza krystalizacja jego filozofii miała za przesłankę bliższy kontakt z realiami politycznymi i udział w publicystyce politycznej swoich czasów.

Rozdział IV

HESS I FEUERBACH

W tym samym roku 1841, kiedy Marks kończył swoją dysertację o Epikurze, ogłoszone zostały w Lipsku ważne książki dwóch autorów, którzy mieli wywrzeć wpływ na wczesną jego twórczość i pozwolili mu stopniowo uwolnić się od obiegowych schematów młodoheglowskich. Mojżesz Hess, autor *Triarchii europejskiej*, był mianowicie pierwszym, który próbował zintegrować heglowskie dziedzictwo filozoficzne z ideałami komunistycznymi; Ludwik Feuerbach, autor *Istoty chrześcijaństwa*, wywiódł niejako heglowską lewicę z uwięzienia w filozofii samowiedzy i nie tylko doprowadził do końca krytykę wierzeń religijnych, lecz również rozciągnął ją na wszelkie formy filozoficznego idealizmu i opowiedział się jednoznacznie za naturalistycznym punktem widzenia, który wszelkie życie duchowe traktuje jako wytwór przyrody.

1. Hess. Filozofia czynu

Mojżesz Hess (1812-1875) był synem żydowskiego kupca z Nadrenii, samoukiem, wychowanym w mozaistycznej ortodoksji. Przejął się był w młodości pismami Spinozy i Rousseau, od pierwszego wyuczywszy się wiary w jedność świata oraz tożsamość rozumu i woli, od drugiego przejąwszy przeświadczenie o przyrodzonej równości ludzi. We Francji zetknął się z ideami socjalistycznymi, niebawem zaś pociągnął go ruch młodoheglowski i ze wszystkich tych źródeł komponował własną, komunistyczną filozofię. Pisma jego, również z okresu, kiedy czynnie działał w niemieckim ruchu socjalistycznym i kiedy sam był pod wpływem Marksa, mają zawsze piętno wizjonerskie. Luki w wykształceniu i usposobienie profetycznego entuzjasty nie pozwoliły mu nadać swoim myślom postaci spójnej; wypowiedział niemniej wiele myśli, które miały rozstrzygające znaczenie dla formowania się idei naukowego socjalizmu w umyśle Marksa.

W pierwszej książce *Święta historia ludzkości* (1837) wieścił Hess nową epokę przymierza człowieka z Bogiem, kiedy to w wyniku działania nieuchronnych praw dziejowych, wcielonych jednak w świadomy czyn ludzki, nastąpi ostateczne pojednanie gatunku ludzkiego, społeczność równych i wolnych, oparta

na wspólnocie dóbr i miłości wzajemnej. Po raz pierwszy wypowiedział przy tym przypuszczenie, że rewolucja socjalna dojdzie do skutku w wyniku nieuchronnego pogłębiania się przeciwieństw między kumulującym się bogactwem posiadaczy i wzrastającą nędzą ludu. W *Triarchii europejskiej* (1841) próbował swój komunizm ugruntować na heglowskim schemacie, jednakże w zamiarze takiego przezwyciężenia heglizmu, by odebrać mu jego kontemplacyjną, ku przeszłości zwróconą orientację i przekuć w filozofię czynu. Podobnie jak inni młodoheglíści wysuwał żądanie, by niemiecka zdolność spekulatywna połączyła się z francuskim zmysłem politycznym, dzięki czemu filozofia niemiecka stanie się ciałem, miast pozostawać teoretyczną medytacją (ów motyw zespolenia niemieckiego ducha spekulatywnego z francuską energią polityczną jest obiegowy u młodoheglistów; odnajdujemy go również u młodego Marksa). „Filozofia czynu" jest, w rozumieniu Hessa, rozwinięciem pomysłów Cieszkowskiego. Historia ludzkości układa się w trójfazowy schemat. W fazie antycznej duch i przyroda są zespolone ze sobą, lecz bezwiednie; duch działa w dziejach bezpośrednio. Chrześcijaństwo wprowadziło rozdwojenie, w którym duch wycofał się ku sobie samemu. Jesteśmy oto w czasach powrotu do jedności ducha i przyrody, ale powrotu, po którym jedność ta nie będzie już żywiołowa i bezrefleksyjna, lecz świadoma i twórcza. Nową tę epokę zainicjował Spinoza, którego absolut realizuje – jeszcze tylko teoretycznie – jedność bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, tożsamość przedmiotu i podmiotu. W heglizmie to zrozumienie tożsamości podmiotu i przedmiotu osiąga apogeum, ale jest nadal tylko rozumieniem; Hegel ogranicza się do interpretacji dziejów minionych i brak mu siły, by samą filozofię uczynić narzędziem świadomego kształtowania przyszłych dziejów. Przejście od filozofii przeszłości, filozofii interpretującej, ku filozofii czynu, jest dziełem heglowskiej lewicy. Obecny etap polegać ma na tym, by to, co wedle planów ducha ma się w historii spełnić, spełniło się dzięki wolnemu działaniu. W tym etapie wolność ludzka i konieczność dziejowa zbiegają się w jeden akt – to, co na mocy praw dziejowych zajść *musi*, *może* zajść tylko poprzez bezwzględnie *swobodną* twórczość. Historia święta, czyli dzieła ducha w ludzkich dziejach, staje się odtąd tym samym co historia ludzka po prostu. Przezwyciężenie heglizmu polega więc na tym głównie, iż odtąd filozofia zgłasza roszczenia ku przyszłości – świadoma konieczności dziejowej, ale świadoma i tego, że tylko przez wolność może się ta konieczność wcielić w realną historię. Dzięki temu również historia przeszła zostaje uświęcona – mianowicie przez relatywizację do przyszłości, która staje się spełnieniem powołania ludzkiego w dziejach; Hegel, właśnie przez to, iż pozbawił się takiej relatywizacji swoim zakazem rozciągania dialektyki na przyszłe dzieje, nie mógł naprawdę, choć chciał tego, również przeszłości uświęcić. Wolność ducha, którą zainicjowała reformacja niemiecka, a filozofia niemiecka doprowadziła do teoretycznego uwieńczenia, sprzymierzy się teraz z wolnością czynu, której początek dała rewolucja francuska. Rychłe [illegible] Europy będzie wynikiem jedności obu. W odrodzeniu [illegible] spełni się [illegible] chrześcijaństwa: autentyczna [illegible]gia miłości. Religia [illegible] nie po[illegible] kościoła ani kapłanów, [illegible]gmatów ani Boga transcendentnego, wiary

w nieśmiertelność ani wychowania strachem. Bóg nie będzie ludzi z zewnątrz wspierał, karał czy pouczał, ale w nich samych będzie się żywiołowo objawiał jako miłość i odwaga. Tym samym odróżnienie Kościoła i państwa stanie się bezprzedmiotowe, ponieważ w odróżnieniu od średniowiecznej, przypadkowej jedności obojga, oba utożsamią się teraz na gruncie zasadniczej jedności życia społecznego: *życie świeckie* i *życie religijne* będzie tym samym, partykularne wyznania odsłonią swoją anachroniczność. W społeczeństwie zjednoczonym – ale zjednoczonym wewnętrznie i dobrowolnie, bez siły przymusu – zniknie antagonizm między ładem i wolnością, oba będą się wspierać wzajem, miast, jak dotąd, ograniczać. Zwycięstwo jednoczącej zasady miłości w życiu ludzkim jest w tym celu uprzednio konieczne. Dlatego Hess uważa przemiany świadomości za konieczny warunek uprzedni komunizmu. „Jedynie z niewoli duchowej wywodzi się niewola moralna i społeczna. Ale też i na odwrót, emancypacja praw, podobnie jak emancypacja moralna, jest nieuchronnym skutkiem wyzwolenia duchowego". Tym samym społeczeństwo przyszłości nie potrzebuje zabezpieczenia swej trwałości w żadnych prawach i instytucjach represyjnych, skoro zasadą jego istnienia jest dobrowolna harmonia, tożsamość interesu jednostkowego i zbiorowego, osiągnięta dzięki rozwiniętej samowiedzy.

2. *Hess. Rewolucja i wolność*

W późniejszych artykułach i książkach Hess wyraźniej określił charakter przewidywanego społeczeństwa komunistycznego i bliżej starał się wniknąć w ekonomiczne źródła współczesnego zła; dobitniej także wypowiedział swój ateistyczny punkt widzenia. Pozostał przy przeświadczeniu, iż społeczeństwo doskonałe nie jest niczym innym, jak realizacją istoty człowieczeństwa, to jest doprowadzeniem egzystencji empirycznej człowieka do zgodności z *normatywnym* wzorem, zawartym w jego *pojęciu*; zgodność ta, jak mniemał, usuwa samą możliwość konfliktu społecznego, skoro istota człowieczeństwa obliguje i wiąże na równi wszystkich. Próbował wykazać, że w zasadzie jedności społecznej kojarzy się wolność bezwzględna osoby z doskonałą równością projektowaną przez Fouriera i że ideał wolności autentycznej wyklucza własność prywatną jako sprzeczną z powszechną istotą człowieczeństwa. Sądził przeto, że komunizm, pojęty jak projekt zniesienia własności, daje się uzasadnić samą wiarą we wspólnotę gatunkową człowieka. Wspólnota ta, gdy się zrealizuje praktycznie, zniesie potrzebę religii i potrzebę polityki (tj. instytucji politycznych) zarazem, jedna i druga są bowiem narzędziami i ujawnieniami niewoli, w jakiej cierpi ludzkość, rozdarta konfliktami skłóconych egoizmów. W człowieku, który uświadomi sobie siebie samego jako istotę człowieka, znika też odróżnienie między myśleniem i działaniem, obu wchłoniętych przez niezróżnicowany akt życia; wedle (całkiem dowolnej) interpretacji Hessa spinozjańska tożsamość rozumu i woli jest filozoficznym uzasadnieniem owej tożsamości myślenia i czynu. Duch wolny będzie rozpoznawał siebie we wszystkich przedmiotach własnego myślenia i czynności, stąd przyswajać sobie będzie

świat jako świat własny, a obcość między naturą i człowiekiem, między człowiekiem i człowiekiem, zostanie unicestwiona; człowiek prawdziwie będzie w świecie „u siebie". W dotychczasowym świecie „to, co ogólne" wyniszczało realny konkret ludzki w religijnych i politycznych abstrakcjach; komunizm znosi sprzeczność między jednostką i ogólnością, ponieważ pozwala jednostce przyswoić sobie wszelką ogólność jako jej własny wytwór. Alienacja – panowanie wytworów ludzkich nad ludźmi nieświadomymi, iż są twórcami swych panów – zostanie zniesiona. Miejsce negatywnej wolności, która jest tylko marginesem wywalczonym w świecie przymusu, zajmie dobrowolne samoograniczanie, stanowiące naturę wolności prawdziwej; albowiem „wolność jest przekroczeniem zewnętrznych granic za pomocą samo-ograniczania, samo-wiedzą czynnego ducha, zniesieniem determinacji przyrodniczej przez samo-określenie... W ludzkości każde samo-określenie ducha jest jedynie stopniem rozwoju, który się *przekracza*". Ale wolność jest niepodzielna: niewola społeczna i niewola ducha – to jest religia – warunkowały się wzajem; z nędzy i ucisku rodziło się iluzoryczne uśmierzenie bólu w opium religijnym. Nie można zatem znieść niewoli w jednej tylko postaci, na przykład religijnej; zło wytępione być musi u korzenia, to jest przede wszystkim jako zło społeczne. Krytykując Feuerbacha, który w religijnych wyobrażeniach upatrywał korzeń społecznej niewoli, Hess starał się wykazać, że równie pierwotną formą alienacji jak Bóg jest pieniądz. Wpływ Proudhona jest w tych rozważaniach widoczny. Wyobcowaną istotą człowieka, która panuje nad własnym twórcą, jest nie tylko i nie pierwotnie bóstwo: jest nią pieniądz – krew i ciało pracującego człowieka, które przybrały postać abstraktu i stają się miernikiem ludzkiej wartości. Zarówno proletariusze, jak kapitaliści zmuszeni są sprzedawać własną działalność życiową, żywić się niczym ludożercy produktem własnej krwi, który przybrał formę abstrakcyjnej wartości wymiennej. W alienacji pieniądza wyraża się najdoskonalej odwrócenie naturalnego porządku życia: miast by jednostka, jak z natury rzeczy wynika, była środkiem, gatunek zaś – celem samoistnym, jednostka, przeciwnie, podporządkowuje sobie co do celu gatunek i w tym celu czyni z gatunkowej swojej istoty nierzeczywisty abstrakt, jakim jest Bóg w wyobrażeniach religijnych i w życiu społecznym.

W twórczości Hessa łatwo wykazać ślady wielu pośpiesznych i źle przetrawionych lektur, liczne przejściowe wpływy, które osadzały się w jego myśli, nie doprowadzając do syntetycznego ładu. Nie wiadomo, w jaki sposób można by pogodzić młodoheglowską wiarę w istotę gatunkową człowieka, która z czasem zrealizuje się w każdej jednostce, znosząc przez to – wedle russoistycznej nadziei – samą możliwość konfliktu między osobnikiem i społeczeństwem, z heglowską zasadą prymatu gatunku nad osobnikiem. Nie jest jasne, czy w końcu wyzwolenie duchowe ma być, jego zdaniem, uprzednim warunkiem wyzwolenia społecznego, czy raczej odwrotnie. Jego ideał komunizmu jako doskonałej harmonii, jaką zapewnia zniesienie prywatnej własności i prawa dziedziczenia, wydaje się wyraźny; utopia jego nie wykracza jednak poza tematy, które już wówczas były obiegowe, jeśli nie w Prusach, to we Francji. Socjalizm [illegible] ruch społeczny jest w jego ujęciu głównie wynikiem nędzy, chociaż [illegible]

ciwieństwo bogaci-biedni przestaje już w tym obrazie społeczeństwa dominować i ustępuje przeciwieństwu proletariusze-kapitaliści.

Hess wypowiedział pierwszy pewne idee, które okazały się niezwykle ważne z punktu widzenia dziejów marksizmu, jeśli nawet nie wyszły w jego twórczości poza formy ogólnikowe i aforystyczne. Nade wszystko sformułował on przekonanie, że rewolucja społeczna będzie wynikiem kumulacji bogactwa i nędzy na dwóch biegunach życia społecznego – ze stopniowym zanikiem klas średnich. Podsunął analogię między alienację religijną i ekonomiczną – zalążek późniejszych Marksowskich analiz fetyszyzmu towarowego. Próbował filozoficznie znieść przeciwieństwo konieczności i wolności, mianowicie w filozofii czynu, która głosi, że w nowej fazie dziejów nieuchronność dochodzi do skutku poprzez swobodną twórczość, a samowiedza utożsamia się z ruchem historycznym; myśl ta wypowiedziana została w ramach rozważań nad samowiedzą filozoficzną ludzkości jako takiej, jednakże powróciła w innej formie u Marksa jako przekonanie o identyczności świadomości klasowej i procesu historycznego w wyróżnionej klasie proletariatu. Perspektywa zniesienia filozofii przez jej urzeczywistnienie – później również pojawiająca się u Marksa – jest także w filozofii Hessa zawarta („Gdy filozofia niemiecka staje się filozofią *praktyczną*, przestaje być *filozofią*"). Doniosłość Hessa polega na tym, iż próbował on pierwszy doprowadzić do syntezy młodoheglowskiej filozofii z doktryną komunistyczną i że zarazem wyraźnie wypowiedział się przeciw młodoheglowskiej orientacji na czysto polityczny przewrót – w imię rewolucji socjalnej. Z twórczością Hessa związany jest niemiecki ruch tak zwanego prawdziwego socjalizmu (Karl Grün, Hermann Pütmann, Hermann Kriege), piętnowany niejednokrotnie przez Marksa (m.in. w *Ideologii niemieckiej* i w *Manifeście komunistycznym*) jako reakcyjna utopia; doktryna tego ruchu realne warunki ekonomiczne uważała tylko za objawy zniewolenia duchowego i liczyła na socjalizm, który dojdzie do skutku w drodze uświadomienia sobie przez ludzi ich własnej istoty gatunkowej. Hess, który poznał Marksa jesienią 1841 i przez kilka lat współpracował i przyjaźnił się z nim, przejął również następnie, do pewnego stopnia, klasową orientację Marksowskiego socjalizmu. Wymiana myśli była więc między nimi wzajemna. Hess jednakowoż nie dotrzymywał kroku rozwojowi teoretycznemu socjalizmu, któremu Marks patronował i nie przejął ani materialistycznej interpretacji dziejów w Marksowskim ujęciu, ani Marksowskiej teorii rewolucji proletariackiej.

3. *Feuerbach. Alienacja religijna*

Ludwik Feuerbach (1804-1872) był w 1841 roku pisarzem już znan[illegible] Przeszedł był na studiach berlińskich szkołę He[illegible]la i Schleiermachera, jed[illegible] zarówno od heglow[illegible]ego idealizmu, jak od ch[illegible]eścijaństwa odszedł wcze[illegible] W *Myślach o śmier[illegible] i nieśmiertelności* (1830) podjął krytykę nauki o [illegible] wiecznym, a w *Hist[illegible] nowszej filozofii od Ba[illegible]a do Spinozy* (1833), or[illegible] studiach o Bayle'u [illegible]eibnizu, wyraźnie dawał [illegible]raz swemu poczuciu łącz[illegible]

ści z tradycją wolnomyślicielską. Przeciwstawiał samodzielność rozumu wszelkiemu dogmatyzmowi, wzywał do filozoficznej rehabilitacji natury i krytykował heglizm; powiadał, że skoro się zaczyna od ducha, to przesądza się tym samym, że się poza ducha nie wyjdzie i *a priori* ogłasza się przyrodę za jego innobyt. Ale dopiero *Istota chrześcijaństwa* (1841) ugruntowała jego sławę. Dzieło to zawierało naturalistyczną krytykę religii, wyrażoną w języku heglowskim. Feuerbach niechętnie używał nazwy „materializm", mając na względzie ujemne skojarzenia moralne związane z tym słowem, jednakże przyznawał się w kwestii zasadniczej do materialistycznego stanowiska. Chciał wykazać, że „tajemnicą teologii jest antropologia", to jest, że wszystko, cokolwiek ludzie mówili o Bogu, jest zmistyfikowanym wyrazem ich wiedzy o samych sobie. Jeśli się tedy wypowie rzeczywistą prawdę religii, okaże się, że prawdą tą jest ateizm, albo po prostu pozytywna afirmacja człowieczeństwa. Wszystko w ogólności, co człowiek myślą ujmuje, jest uprzedmiotowioną własną jego istotą. „Człowiek uświadamia sobie siebie samego w przedmiocie: świadomość przedmiotu jest samo-wiedzą człowieka... przedmiot jest objawioną istotą człowieka, jego prawdziwym, obiektywnym Ja. I dotyczy to nie tylko przedmiotów duchowych, ale także zmysłowych. Nawet najdalsze od człowieka przedmioty – ponieważ i o ile są dla niego przedmiotami – są objawieniem ludzkiej istoty". Nie znaczy to, oczywiście, by rzeczy zawdzięczały swój byt świadomości ludzkiej, lecz tylko, że określenia, w których człowiek rzeczy poznawczo ogarnia, są określeniami jego samego, projektowanymi na przedmiot, że więc rzeczy ujmowane są zawsze na sposób ludzki, są projekcyjnym odtworzeniem samowiedzy. Z drugiej strony, „bez przedmiotu człowiek jest niczym", lecz rozpoznaje sam siebie tylko za pośrednictwem przedmiotowości. Idea tej zależności wzajemnej podmiotu i przedmiotu (podmiot konstytuuje się w samowiedzy poprzez przedmiot, przedmiot konstytuuje się w projekcji samowiedzy) nie znalazł wszakże bliższej eksplikacji w dziele Feuerbacha; generalnie ujmuje ją formuła powiadająca, iż człowiek należy do istoty natury – wbrew wulgarnemu materializmowi, natura zaś – do istoty człowieka.

Ale głównym miejscem zainteresowania Feuerbacha był ten szczególny rodzaj uprzedmiotowienia, jaki zachodzi w alienacji religijnej. Wtedy, kiedy ludzie odnoszą się do przedmiotu w sposób istotny i konieczny, kiedy afirmują w nim pełnię i doskonałość swojej gatunkowej istoty, przedmiot ów jest Bogiem. Bóg jest tedy projekcją imaginacyjną gatunkowej istoty człowieka, zbiorem wszystkich jego możności i jakości doprowadzonych do rozmiarów nieskończonych. Każda istota gatunkowa jest „nieskończona", to jest, jako istota właśnie jest pełnią doskonałości, wzorem dla jednostkowych bytów. Wiedza o Bogu jest próbą samopoznania ludzkiego w zwierciadle zewnętrzności; człowiek eksterioryzuje własną istotę, zanim ją sam w sobie rozpozna, a przeciwieństwo Bóg-człowiek jest zmistyfikowaną postacią przeciwieństwa gatunek-indywidualizm. Bóg nie może mieć zasadniczo innych orzeczników aniżeli te, które ludzie wyabstrahowali z samych siebie: o tyle jest rzeczywisty, o ile rzeczywiste są te orzeczniki. Religia wszakże odwraca realny stosunek podmiotu i orzeczników, czyniąc orzeczniki ludzkie – w postaci bóstwa – pier-

wotnymi względem realnego ludzkiego konkretu. Religia jest samorozdwojeniem człowieka, jego rozumu i uczucia, przeniesieniem jego intelektualnych i afektywnych jakości na urojony byt boski, który usamodzielnia się w wyobrażeniu i zaczyna sprawować władzę nad swoim twórcą. Alienacja religijna, „sen ducha", jest jednak nie tylko błędem. Jest także zubożeniem człowieczeństwa, albowiem wszystkie najlepsze swoje jakości i uzdolnienia zostają w niej odebrane człowiekowi i przeniesione na bóstwo. Im bardziej religia wzbogaca boską istotę, tym bardziej ograbiać musi człowieka; natura religii wyraża się najdokładniej w rytuałach krwawej ofiary. Człowieczeństwo musi znosić poniżenie, musi zostać zdegradowane i odarte z godności, jeśli boskość ma się w swojej wielkości utwierdzić. „Człowiek potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym". Co więcej, religia paraliżuje ludzką zdolność przyjaznego współżycia, przenosi bowiem energię miłości na imaginacyjny twór boski i umieszcza realną wspólnotę ludzką w niebie wyobrażeń; przez to samo niszczy poczucie solidarności i miłość wzajemną, skłania do egoizmu, deprecjonuje wszystkie wartości życia ziemskiego, uniemożliwia równość społeczną i harmonię. Zniesienie religii jest zarazem urzeczywistnieniem tego, co jest wartością religii: jest afirmacją wartości człowieka. Ludzie przywróceni sobie, umiejący dostrzec w religijnych personifikacjach wytwór własnej wyobraźni dziecinnej, zdolni będą dojść do prawdziwie humanistycznych warunków współżycia. Uznają spinozjańską zasadę: *homo homini Deus*. Kult urojonych istot zaziemskich zastąpiony będzie kultem życia i miłością. „Jeśli istota człowieka jest najwyższą istotą dla człowieka, to musi też praktycznie najwyższym i pierwszym prawem być miłość człowieka do człowieka".

Feuerbachowska teoria była więc w *Istocie chrześcijaństwa* próbą zastosowania heglowskiej kategorii alienacji do sformułowania czysto naturalistycznego i antropocentrycznego stanowiska. W przeciwieństwie do Hegla, Feuerbach upatrywał w procesie alienacji zjawisko czysto negatywne. Dla Hegla bowiem byt realizuje swą istotę przez to, że wyobcowuje ją z siebie, aby wchłonąć następnie i niejako wzbogacić się; to, co byt zawiera w sobie potencjalnie, może zaktualizować przez uprzednie uczynienie owego bogactwa obcym sobie; idea absolutna poprzez swoje innobyty dopiero dochodzi do samowiedzy; nie jest aktem czystym, jak Bóg scholastyków, ale jedynie w historii, przez kolejne fazy wyobcowania, dorasta do swej pełni. Dla Feuerbacha alienacja jest po prostu złem, jest błędem i nie zawiera pozytywnych wartości: mistyfikacja religijna oddziela człowieka od gatunku i przeciwstawia sobie jednostki, marnotrawi energię ludzi w kulcie urojonych istot, uniemożliwiając przez to jej zwrócenie ku prawdziwej, jedynej wartości, jaką jest człowiek sam dla siebie.

4. Feuerbach. Druga faza. Źródła religijnego zbłąkania

Późniejsze pisma Feuerbacha ujawniają coraz dalej posunięty rozbrat z heglizmem i coraz bardziej jednoznaczne stanowisko materialistyczne w oświeceniowej wersji. Już w przedmowie do drugiego wydania *Istoty chrześcijaństwa*

(1843) Feuerbach porzuca pogląd o wzajemnym uwarunkowaniu podmiotu i przedmiotu, powiadając, że poznawcze ujęcie rzeczy jest pierwotnie zmysłowe i bierne, wtórnie zaś dopiero aktywne i pojęciowe. W *Wykładach o istocie religii* (1848-49, wyd. 1851) powtarza to stanowisko, nadto zaś kładzie nacisk na pochodzenie wyobrażeń religijnych z poczucia zależności człowieka od przyrody (podczas gdy uprzednio widział w nich po prostu obiektywizację „istoty człowieczeństwa"). Jeśli przedtem spodziewał się, że przezwyciężenie religii oznaczać będzie zarazem pokonanie egoizmu ludzkiego, teraz twierdzi, że egoizm jest naturalną i niezbywalną cechą człowieka, obecną również w najbardziej altruistycznych poczynaniach, wraca tedy do oświeceniowego stereotypu „naturalnego egoizmu". W poprzednim dziele Feuerbach opisał proces bogotwórczej projekcji, lecz nie wyjaśnił jego przyczyn. Obecnie stara się to uczynić, lecz poprzestaje na wyjaśnieniu, iż źródłem wyobrażeń religijnych jest zwyczajnie niewiedza, niezdolność ludzka do właściwego zinterpretowania własnej sytuacji w przyrodzie; znając własną zależność od natury – zależność wieczną i nieuchronną – człowiek nie umie ująć jej w racjonalnych kategoriach, stąd zarówno strach przed nieobliczalnymi kaprysami przyrody, jak pozytywne względem niej uczucia wdzięczności i nadziei artykułuje w antropomorficznych urojeniach. Religia jest próbą namiastkowego zaspokojenia potrzeb, których ludzie nie potrafią zaspokoić inaczej: pragną zmusić przyrodę do posłuchu środkami magicznymi lub odwoływaniem się do dobroczynności bóstwa; pragną, słowem, osiągnąć w wyobraźni to, czego nie mogą realnie dostąpić. Postęp wiedzy sprawia, że religia – infantylny stan umysłu – ustępuje stopniowo miejsca racjonalnemu poglądowi na świat, w którym ludzie środkami kultury, wysiłkiem technologicznym są w stanie ujarzmić nie kontrolowane uprzednio siły. Jednocześnie Feuerbach zwraca uwagę na te źródła religijnych wyobrażeń, jakie zawarte są w samej naturze procesów poznawczych, mianowicie w akcie abstrakcji; ponieważ nie potrafimy myśleć ani wypowiadać się inaczej aniżeli za pomocą abstraktów, łatwo przypisujemy abstraktom byt samoistny poza jedynie realnymi indywiduami; stąd również Bóg i inne religijne twory, które uosabiają ludzkie uczucia, zdolności czy myśli, są jakby nieuprawnioną autonomizacją uprawnionych narzędzi poznawczych. „Idea albo pojęcie rodzajowe Boga w znaczeniu metafizycznym opiera się na tej samej konieczności, na tych samych podstawach, na których opiera się pojęcie rzeczy, pojęcie owocu... u politeistów, bogowie nie są niczym innym, jak tylko nazwami i pojęciami zbiorowymi lub rodzajowymi, wyobrażonymi jako istoty"; ale – „aby uznać znaczenie pojęć ogólnych wcale nie trzeba posuwać się do ich ubóstwiania i czynić je istotami samodzielnymi, które miałyby być czymś innym niż istoty jednostkowe. Aby potępić jakąś zdrożność, nie trzeba jej od razu usamodzielniać w postaci diabła...". W *Wykładach o istocie religii* nie odnajdujemy już ani śladu heglowskiej szkoły autora. Feuerbach powtarza tam po prostu oświeceniową doktrynę o powstaniu religii ze strachu połączonego z ignorancją. Powtarza także, bez żadnej korekty, oświeceniowe teorie sensualistyczne i empirystyczne. W niemieckiej kulturze filozoficznej, zdominowanej przez kantowskie i heglowskie kategorie, wykłady te były w rzeczy

samej nowością, lecz z punktu widzenia ogólnoeuropejskiego były już tylko powtórzeniem teorii dobrze znanych. Istotne jest przy tym, że Feuerbach przez cały czas dopatruje się w religii korzenia wszelkiego zła społecznego. Wierzy, że razem z usunięciem religijnej mistyfikacji usunięte zostaną źródła nierówności społecznej, wyzysku, egoizmu i niewoli. Religia była dla niego koncentratem i rzeczywistym punktem wyjściowym całości historycznego zła. Mógł dlatego przypuszczać, że oświecenie publiczne, usuwając religijne przesądy, usunie zarazem właściwe źródło społecznego zniewolenia. Był to ważny – lecz nie jedyny – punkt, w którym Marks rychło zaznaczył swój radykalnie krytyczny stosunek do Feuerbachowskiej filozofii. Odwrót Feuerbacha od heglizmu pod koniec lat 40-tych ma charakter totalny. Uznał heglizm, podobnie jak wszystkie inne formy idealizmu, za nic innego jak dalszy ciąg religijnych urojeń; wszelkie twory klasycznej filozofii niemieckiej, jak Idea Hegla, Ja fichteańskie, czy absolut Schellinga jawiły mu się po prostu jako substytuty istoty boskiej doprowadzonej przez filozoficzną wyobraźnię do bardziej abstrakcyjnej formy. Człowieczeństwo interpretował w kategoriach czysto zoologicznych i wspólnotę społeczną zdawał się rozumieć jako naturalną kooperację wewnątrzgatunkową, zniekształconą czy też znieprawioną przez religijne przesądy, a w rozważaniach moralnych nie wykraczał poza eudaimonistyczny schemat oświeceniowy. Humanistyczny *élan* jego wolnomyślicielskiej retoryki zjednał mu wielu zwolenników. *Istota chrześcijaństwa* wywarła w Niemczech ogromne wrażenie i wpłynęła w istotny sposób na przeobrażenia całego środowiska młodoheglowskiego, radykalizując jego antyreligijną orientację. Dla Marksa w szczególności Feuerbachowska filozofia była nie tylko negatywnym punktem odniesienia, ale także jednym z głównych bodźców, które pozwoliły mu porzucić heglowską stylistykę we własnym myśleniu. Zawdzięczał on również wiele Feuerbachowi w zakresie znajomości historii filozofii, nade wszystko XVI- i XVII-wiecznej. Krytykę heglizmu jako filozofii, która „orzecznik stawia na miejscu podmiotu" i przypisuje tworom ludzkim pierwotność względem ludzi samych, przyswoił sobie Marks i zastosował w analizie heglowskiej filozofii prawa.

Mogłoby się wydawać, że po krytykach Marksa filozofia Feuerbacha stała się całkiem anachroniczna, tym bardziej gdy się zważy jego styl nieco nużący i pełen powtórzeń. Jednakże budzi ona ciągle zainteresowanie, zarówno wśród tych, którzy poszukują nadal uniwersalnej formuły humanizmu, jak nawet wśród teologów. Miejscem ośrodkowym tego zainteresowania jest radykalny antropocentryzm tej filozofii. Można go wyrazić krótko: człowiek jest jedyną wartością, wszystkie inne są tej jednej podporządkowane jako narzędzia; po wtóre, człowiek jest zawsze konkretem żywym i skończonym; po trzecie, obecne są trwale w naturze ludzkiej cechy, które czynią możliwą bezkonfliktową wspólnotę ludzi, wspartą na miłości wzajemnej i szacunku dla życia; po czwarte, zniesienie religii w jej formach dotychczasowych, dogmatycznych i zmistyfikowanych, jest otwarciem drogi ku nowej, autentycznej religii człowieczeństwa, w której ludzie potrafią wyrazić to, o co im naprawdę chodziło we wszystkich religiach – potrzebę szczęścia, solidarności, równości i swobody.

Rozdział V

MARKS. WCZESNA PUBLICYSTYKA POLITYCZNA I FILOZOFICZNA

Po ukończeniu studiów Marks udał się wiosną 1841 roku do rodzinnego Trewiru, następnie zaś osiadł w Bonn, gdzie w młodoheglowskiej prasie rozpoczął działalność publicystyczną. Pierwszy artykuł poświęcony nowej instrukcji rządu pruskiego w sprawie cenzury prasowej został w „Rocznikach niemieckich" skonfiskowany; ukazał się on w 1843 roku w zbiorowym dziele ogłoszonym w Szwajcarii. Jednak cykl artykułów na ten sam temat ogłosił Marks w „Gazecie Reńskiej" – organie liberalnej burżuazji nadreńskiej założonym na początku 1842 roku w Kolonii i opanowanym przez młodoheglowskich publicystów (z pismem współpracowali m.in. Adolf Rutenberg, Fryderyk Engels, Mojżesz Hess, Bruno Bauer, Karl Köppen, Max Stirner). Przez kilka miesięcy, od października 1842 r. do marca 1843 r., Marks sam był redaktorem gazety. Ogłosił w tym czasie, oprócz artykułów dotyczących wolności prasy, analizy debat reńskiego Landtagu (sejmu prowincjonalnego). W rozprawach tych po raz pierwszy przyciągają jego uwagę kwestie życia ekonomicznego i materialnej sytuacji warstw upośledzonych. Odsłania w nich, ze stanowiska radykalnego demokraty, pseudoliberalizm rządu pruskiego i występuje w obronie krzywdzonego chłopstwa.

1. Państwo i wolność kultury

Z punktu widzenia ogólnoteoretycznego rozwoju Marksa, jego wczesna publicystyka jest istotna w dwóch głównie punktach. Krytykując gwałtownie ustawy o cenzurze, Marks nie tylko wypowiada się bezwzględnie za wolnością prasy, przeciwko niwelującemu działaniu cenzuralnych restrykcji („nie żądacie, by róża miała zapach fiołka, czemu więc to, co najbogatsze, duch ludzki, ma istnieć tylko w *jednej* postaci?"), ale także wypowiada uwagi odnoszące się w całej ogólności do natury państwa i istoty wolności. Wykazując mętność i wieloznaczność prawa prasowego, które pozwala urzędnikom cenzury na zupełną dowolność w jego interpretacji, Marks okazuje zarazem, że cenzura jako taka jest sprzeczna nie tylko z pojęciem prasy, ale i z samą naturą państwa. „...Wolność prasy ma zupełnie inne uzasadnienie, niż cenzura, gdyż wolność

prasy jako taka jest formą idei, to jest wolności, jest rzeczywistym dobrem; cenzura zaś jest formą niewoli, walką światopoglądu opartego na pozorach przeciwko światopoglądowi opartemu na istocie rzeczy; cenzura ma charakter wyłącznie negatywny". „Wolność tak dalece stanowi istotę człowieka, że realizują wolność nawet jej przeciwnicy zwalczając jej realność"; „istotą wolnej prasy jest pełna charakteru, rozumna istota wolności. Prasa cenzurowana jest pozbawionym kręgosłupa upiorem niewoli, cywilizowanym potworem, uperfumowaną pokraką. Czyż trzeba jeszcze dowodzić, że wolność prasy odpowiada istocie prasy, a cenzura jej przeczy?". Dlatego, zdaniem Marksa, „cenzura, podobnie jak niewolnictwo, nigdy nie może być prawem, choćby tysiąc razy istniała w formie ustaw", a ustawa prasowa jest prawem rzeczywistym wtedy tylko, gdy ustawowo chroni wolność prasy. Cenzura jest sprzeczna z samą naturą prawa i państwa, wolna prasa bowiem stanowi niezbędny warunek państwa odpowiadającego swemu pojęciu, jest ucieleśnioną kulturą, więzią jednostki z państwem, zwierciadłem narodu. Prasa cenzurowana deprawuje życie społeczne, sprawia, iż rząd słyszy tylko swój własny głos. Tymczasem wolność nie wymaga uzasadnienia, albowiem należy do samej natury życia duchowego człowieka; „w systemie wolności każdy z jej światów obraca się wokół centralnego słońca wolności tylko w ten sposób, że obraca się wokół samego siebie... Czyż bowiem nie likwiduję wolności jakiejś osoby żądając, by była wolna na sposób innej osoby?". Praca pisarska nie jest środkiem dla innego celu, ale celem samym w sobie, nie może przeto być skrępowana ustawami, które mają na względzie inny interes aniżeli sam rozwój duchowy.

Jak widać, Marks utrzymuje w tych rozważaniach punkt widzenia, który odróżnia prawo i państwo *rzeczywiste*, to jest odpowiadające swemu pojęciu, od formalnie tylko obligujących, choćby policyjnie chronionych ustaw i instytucji. Jest to odróżnienie wywodzące się z heglowskiej tradycji: prawo i państwo, które nie są realizacją wolności, sprzeciwiają się samemu pojęciu czy samej istocie prawa i państwa, nie są tedy prawem i państwem rzeczywistym, choćby podtrzymywała je przemoc. Widoczne jest wszakże, że dla Marksa, inaczej niż dla Hegla, swoboda słowa nie może być ograniczona nadrzędnym interesem „prawdziwego" państwa, albowiem do natury państwa rzeczywistego, to jest zgodnego ze swoim pojęciem, należy swoboda słowa jako integralny warunek. Jeśli zatem Marks operuje normatywnym modelem pojęciowym państwa, do którego można przymierzać państwa faktyczne, aby ustalić, czy są „rzeczywiste" prawdziwie, czy tylko empirycznie istnieją, to jednak w zastosowaniu tej metody odwołuje się do wolności różnicującej jako niezbywalnej i samocelowej wartości życia, porzuca tedy heglowski punkt widzenia.

Drugi wątek, który pojawia się w tym czasie w rozważaniach Marksa, dochodzi do głosu w jego rozważaniach nad dyskusją w Landtagu na temat ustaw o kradzieży drzewa (chodziło o zniesienie zwyczajowego prawa, pozwalającego chłopom bezpłatnie zbierać chrust w lasach). Marks występuje w swoich artykułach w obronie chłopstwa i w obronie prawa zwyczajowego. Zajmuje punkt widzenia filantropijny w stosunku do krzywdzonej ludności chłopskiej, zarazem jednak stara się wykazać, że Landtag chce zdegradować ustawy i wła-

dzę państwową do roli narzędzia partykularnych interesów właścicieli ziemskich, sprzeciwia się tedy – znowu – samej idei państwa. Instytucjom, które czynią z państwa interes poszczególnych stanów, przeciwstawia więc Marks państwo jako reprezentację całości społeczeństwa. Nie widać jeszcze jednak, by znał odpowiedź na pytanie, w jakich warunkach owa zbieżność instytucji państwowych z interesem ogólnospołecznym jest możliwa, ani – czy i w jaki sposób samo państwo ma moc rozwiązania kwestii społecznych, nade wszystko kwestii nierówności dochodów i nędzy.

2. *Krytyka Hegla. Państwo — społeczeństwo — indywidualność*

Polityczna aktywność skłoniła Marksa do szczegółowszych studiów nad heglowską filozofią państwa. Duża rozprawa pod tytułem *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, pisana latem 1843 roku (wyd. 1927), nie została ukończona, jednak pewne ważne jej myśli zawarte są również w rozprawce pod tytułem *W kwestii żydowskiej* oraz w drugiej pod tytułem *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp.* Oba te artykuły, pisane pod koniec 1843 roku, ukazały się w „Rocznikach francusko-niemieckich", które Marks zaczął wydawać w Paryżu wspólnie z Arnoldem Ruge i Hessem. Marks bowiem jesienią 1843 roku przeniósł się do Paryża, gdzie nawiązał kontakty z organizacjami socjalistycznymi francuskich i niemieckich robotników. Towarzyszyła mu świeżo poślubiona żona, Jenny von Westphalen, córka barona von Westphalen, który w Trewirze piastował godność radcy miejskiego.

Prawdopodobnie Marks już wcześniej wiedział coś o komunistycznej propagandzie we Francji, a to z lektury dzieła Steina *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (1842). Lorenz von Stein, konserwatywny heglista, badał we Francji ruchy socjalistyczne z polecenia rządu pruskiego, który interesował się wywrotową działalnością robotników niemieckich w Paryżu. Von Stein był przeciwnikiem socjalizmu i uważał hierarchię klasową za warunek istnienia społeczeństwa, ale książka jego, zawierająca znaczne bogactwo informacji, była w Niemczech powszechnie znana w środowiskach radykalnych.

W swojej krytyce Marks zwalcza nade wszystko heglowską ideę państwa, które zarówno co do genezy, jak co do wartości, miałoby być całkiem niezależne od składających się na nie empirycznych osobników ludzkich. Funkcje państwa, dla Hegla związane są z jednostką ludzką w sposób przypadkowy, gdy faktycznie wiąże je *vinculum substantiale*, więź konieczna. Hegel bowiem ujmuje funkcje państwa abstrakcyjnie, same w sobie, traktując empiryczne jednostki jako ich przeciwieństwo. W rzeczywistości „istotą indywidualnej osobowości nie jest jej broda, jej krew, jej abstrakcyjna natura fizyczna, lecz jej *charakter społeczny*, i (że) funkcje itd. państwa nie są niczym innym jak formami istnienia i działania społecznych cech człowieka. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że indywidualne jednostki jako przedstawicieli funkcji i władz państwa należy rozpatrywać z punktu widzenia ich społecznego, a nie ich prywatnego charakteru".

Po wtóre, przedmiotem krytyki Marksa (za Feuerbachem) jest „odwrócenie stosunku orzeczników i podmiotu" w heglowskiej filozofii. Jednostki ludzkie, a więc podmioty realne, stają się u Hegla predykatami powszechnej substancji. W rzeczywistości jednak wszystko, co ogólne, jest tylko cechą bytu jednostkowego, prawdziwy podmiot jest zawsze skończony. Pojedynczy człowiek jest dla Hegla subiektywną i wtórną formą istnienia państwa, podczas gdy „demokracja bierze za punkt wyjścia człowieka i zamienia państwo w zobiektywizowanego człowieka. Podobnie jak nie religia stwarza człowieka, lecz człowiek stwarza religię, tak samo nie ustrój państwowy stwarza naród, lecz naród stwarza ustrój państwowy". Marks pragnie zatem wszystkie instytucje polityczne sprowadzić teoretycznie do ich rzeczywistej ludzkiej genezy. Ale chce zarazem poddać rzeczywiste państwo – potrzebom ludzkim, odebrać mu pozór samoistnej wartości, niezależnej od jego funkcji jako narzędzia empirycznych osobników. Hasłem demokracji, w jego rozumieniu, jest ponowne uczynienie państwa instrumentem człowieka, a więc dezalienacja instytucji politycznych. Tylko takie państwo, które jest formą istnienia narodu, nie zaś wyobcowanym względem niego ciałem, jest państwem prawdziwie, to jest odpowiada samej istocie państwowości. Państwo niedemokratyczne nie jest państwem. Hegel uwiecznia rozdział, jaki powstał między człowiekiem i państwem, ujmuje bowiem społeczeństwo samo nie jako realizację osoby, ale jako coś, do czego dochodzi państwo; empiryczny człowiek uchodzi wobec tego za najwyższą rzeczywistość państwa, nie zaś za jego twórcę. „U Hegla nie podmioty obiektywizują się w sprawie ogólnej, lecz «sprawa ogólna» staje się podmiotem. Nie podmiotom potrzeba «sprawy ogólnej» jako ich prawdziwej sprawy, lecz sprawie ogólnej potrzeba podmiotów dla jej formalnego istnienia. Jest rzeczą «sprawy ogólnej», żeby zaistniała również jako podmiot". Kierunek tej krytyki jest jasny; jeśli jednostki ludzkie są tylko „momentami" rozwoju substancji powszechnej, która osiąga za ich pośrednictwem najwyższą formę bytu, to jednostki są narzędziami owej powszechnej substancji, nie zaś wartościami samocelowymi. W ten sposób heglowska filozofia sankcjonuje złudzenie, iżby państwo jako takie było wcieleniem interesu powszechnego; istotnie tak jest przy założeniu, że interes powszechny jest całkiem wyobcowany w stosunku do interesów i potrzeb ludzkich konkretów. Kwestia ta wiąże się ściśle z funkcją biurokracji państwowej. Hegel wierzył, w rzeczy samej, że duch państwa, jego nadrzędność w stosunku do partykularnych interesów obywateli, wciela się w świadomości urzędniczej, urzędnicy bowiem utożsamiają swój interes partykularny z ogólnopaństwowym, przez co tworzą, jako organ państwa, syntezę konfliktowej sytuacji, jaka powstaje ze starcia ogólnospołecznego dobra z dobrem poszczególnych warstw czy korporacji. Dla Marksa wszakże ten punkt widzenia jest iluzją; ujawnia on w heglowskiej doktrynie ideologię pruskiego aparatu biurokratycznego, który wmawia sobie, że inkorporuje doskonale dobro powszechne. Przeciwnie, „tam, gdzie biurokracja jest nową zasadą, gdzie interes ogólny państwa zaczyna stawać się interesem «odrębnym», interesem dla siebie, a tym samym interesem rzeczywistym, tam biurokracja zwalcza korporacje, tak jak każda konsekwencja zwalcza istnienie

swoich przesłanek". „W prawdziwym państwie nie chodzi o to, by każdy obywatel mógł się poświęcić stanowi ogólnemu jako stanowi szczególnemu, lecz o to, by stan ogólny mógł być rzeczywiście stanem ogólnym, to znaczy stanem każdego obywatela".

Hegel wyróżnił w życiu współczesnym dwie odrębne sfery: społeczeństwo obywatelskie i państwo polityczne. Marks przyjmuje ten rozdział. Społeczeństwo obywatelskie jest to całość skłóconych partykularnych interesów prywatnych i grupowych, empiryczne życie codzienne z całą masą swoich konfliktów i starć – miejsce, w którym każdy osobnik spędza swoje prywatne życie. Jako obywatel uczestniczy on natomiast w instytucji państwowej. Hegel był zdania, że skłócenia społeczeństwa obywatelskiego są racjonalnie powściągane i syntetyzowane w nadrzędnej, od partykularnych interesów niezależnej woli państwa. W tej kwestii Marks zaznacza wyraźnie swój sprzeciw wobec Heglowskich złudzeń. Rozdział na obie te sfery jest rzeczywisty, ale synteza między nimi jest niemożliwa. Państwo w swojej obecnej formie nie jest bynajmniej mediatorem konfliktów partykularnych, ale narzędziem w rękach partykularnych interesów. Człowiek jako obywatel jest istotą zgoła różną od człowieka prywatnego, ale tylko człowiek prywatny, uczestnik społeczeństwa obywatelskiego, jest rzeczywistym, konkretnym bytem: jako obywatel uczestniczy on w abstrakcyjnym tworze, który swój pozór realności zawdzięcza mistyfikacji. Nie znało tej mistyfikacji średniowiecze, tam bowiem podział stanowy był zarazem bezpośrednio podziałem politycznym, artykulacja społeczeństwa obywatelskiego pokrywała się z podziałem politycznym. Nowożytne społeczeństwa, zmieniejąc czy anulując polityczny sens stanowego rozwarstwienia, wprowadziły dualizm życia, który przenosi się na każde istnienie ludzkie i staje się sprzecznością każdego człowieka z osobna – jako osoby prywatnej i jako obywatela. Chodzi jednak nie o to, by sprzeczność tę opisać, lecz by wyjaśnić jej pochodzenie.

3. *Idea emancypacji społecznej*

W artykule *W kwestii żydowskiej* Marks podejmuje ten sam motyw wyraźniej, nie tylko w postaci opisu, ale również programu. Wypowiada w nim – z okazji krytyki Bauera – własną ideę emancypacji ludzkiej w jej odróżnieniu od emancypacji politycznej. Bauer, zdaniem Marksa, zmienia kwestie społeczne w teologiczne: żąda emancypacji religijnej jako głównej przesłanki emancypacji politycznej, poprzestaje na programie uwolnienia państwa od religii, to jest na idei państwa świeckiego, rozdzielonego od Kościoła. Jednakże ograniczenia religijne nie są przyczyną ograniczoności świeckich, lecz ich objawem. Uwolnienie państwa od ograniczeń religijnych nie uwalnia od nich człowieka, państwo może się od religii wyzwolić pozostawiając większość obywateli w religijnym uwięzieniu. Podobnie państwo może anulować politycznie własność prywatną, to jest znieść cenzus majątkowy w działaniach politycznych, może zlikwidować różnice urodzenia i stanu, to jest uznać je za politycznie nie zna-

czące, ale nadal pozwala działać zarówno własności prywatnej, jak różnicom urodzenia i stanu. Słowem: czysto polityczna, więc cząstkowa emancypacja, jakkolwiek jest ważna i cenna, nie jest jeszcze emancypacją ludzką, pozostawia bowiem nadal w rozdzieleniu obie dziedziny – społeczeństwo obywatelskie i państwo. W społeczeństwie cywilnym ludzie żyją życiem realnym, ale egoistycznym, odosobnionym, w nieuchronnym skłóceniu interesów; państwo daje im sferę życia kolektywnego, lecz iluzorycznego. Celem ludzkiej emancypacji jest sprawić, by zbiorowy, gatunkowy charakter życia ludzkiego był życiem rzeczywistym, by zatem samo społeczeństwo nabrało kolektywnego charakteru i zbiegło się z życiem państwowym. Bauer nie dociera do realnych źródeł antagonizmu między życiem jednostkowym a zbiorowym, zwalczając tylko religijny wyraz tego konfliktu; wolność, którą głosi, jest tedy wolnością monady, prawem do życia w odosobnieniu; wolność ta, podobnie jak w Deklaracji Praw Człowieka, opiera się na ograniczeniu wzajemnym ludzi (granicą mojej wolności jest wolność cudza). W warunkach rozdziału obu sfer państwo nie sprzyja zniesieniu egoistycznego charakteru prywatnego życia, ale tylko daje mu ramy prawne. Rewolucja polityczna nie uwalnia ludzi ani od religii, ani od własności, daje im tylko prawo posiadania i prawo wyznawania religii. Emancypacja polityczna utwierdza tedy rozdwojenie człowieka.

„Dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych stanie się *istotą gatunkową*, dopiero wtedy, kiedy człowiek uzna i zorganizuje swoje *forces propres* jako siły *społeczne*, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły *politycznej* – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka".

W ten sposób Marks wpadł na trop myśli, która pod względem politycznym pozwoliła mu wyjść poza czysto *polityczny*, republikański i antyfeudalny program młodoheglistów i wysunąć hasło przewrotu *socjalnego*, usuwającego konflikt między życiem prywatnym i życiem politycznym ludzi. Z punktu widzenia filozoficznego opierał się ten postulat na idei człowieka pełnego, który pokonuje własne rozdwojenie na sferę interesu prywatnego i sferę współdziałania. Marks wykracza już wyraźnie w swoim ujęciu człowieczeństwa poza Feuerbachowską filozofię, albowiem mistyfikacja religijna przedstawia mu się tylko jako objaw – nie zaś korzeń – społecznego zniewolenia; nie ujmuje też człowieka, jak Feuerbach, na sposób naturalistyczny, to jest, nie traktuje wyobrażalnej wspólnoty ludzkiej jako powrotu do przyrodzonych jakoby reguł kooperacji, które samoczynnie miałyby zapanować w życiu zbiorowym po usunięciu religijnej alienacji. Przeciwnie, emancypacja człowieka jest dla niego swoiście ludzką emancypacją, możliwą dzięki identyfikacji życia prywatnego ze zbiorowym, to jest identyfikacji sfery politycznej ze społeczną. Świadome „wchłonięcie" społeczności przez indywiduum, a więc świadome i swobodne rozpoznanie samego siebie jako nosiciela zbiorowości przez każdego jej uczestnika jest, w jego rozumieniu, powrotem człowieka do samego siebie.

Mimo wszystko postulaty te, tak jak zawarte są w *Krytyce heglowskiej filozofii prawa* oraz w rozprawie *W kwestii żydowskiej*, w tym znaczeniu pozostają w kręgu „utopii" (w sensie, który później miał Marks nadać temu słowu), że przeciwstawiają po prostu stan aktualny – rozdwojenie człowieka – jego wyobrażalnej, zresztą nader abstrakcyjnie określonej jedności. Pytanie o formy przejścia ku tej jedności i o siły, które zdolne są jej dokonać, pozostaje nadal otwarte.

4. *Odkrycie proletariatu*

Dlatego za tekst przełomowy w rozwoju intelektualnym Marksa uchodzi *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. Tu bowiem po raz pierwszy dochodzi do głosu idea wyróżnionej misji historycznej proletariatu oraz interpretacja rewolucji jako aktu, który nie jest gwałtem dokonanym na historii, ale spełnieniem jej przyrodzonej tendencji.

Ostatnia ta myśl pojawia się w liście Marksa do Rugego z września 1843 roku. „Rozwijajmy dla świata nowe zasady z jego własnych zasad – powiada Marks. – Nie mówimy mu: zaniechaj twoich walk, to są bzdury; my ci damy prawdziwe hasło walki. Pokazujemy jedynie światu o co właściwie walczy, a świadomość to taka rzecz, którą świat *musi* sobie przyswoić, nawet jeśli tego nie chce. Reforma świadomości polega *tylko* na tym, żeby świat spostrzegł swą własną świadomość, polega na tym, żeby go obudzić z marzeń sennych o sobie samym, żeby mu wyjaśnić *własną* jego działalność... Wówczas okaże się, że światu już dawno marzą się rzeczy, które tylko musi jeszcze sobie uświadomić, by je rzeczywiście posiąść".

W ten sposób można zauważyć, że ogromna rola, jaką Marks przypisuje rozbudzeniu świadomości, nie polega na tym – jak u większości młodoheglistów, u Feuerbacha i u większości pisarzy socjalistycznych lat 40-tych i 50-tych – że można zaproponować dowolnie wymyślony ideał społeczeństwa doskonałego, który porwie ludzkość i samą swoją wzniosłością sprawi, że wszyscy zechcą go natychmiast w życie wcielić. Świadomość zreformowana jest dla Marksa dlatego fundamentalnym warunkiem przeobrażenia społecznego, że jest – lub może być – odsłonięciem i doprowadzeniem do formy wyraźnej tego, co było tylko świadomością *implicite*; że nadaje postać przejrzystą założeniom, które prawdziwie leżały już u podstaw prowadzonej dotąd walki wyzwoleńczej, że więc czyni z bezwiednej tendencji historycznej tendencję uświadomioną, albo że to, co było tylko pędem dziejów, przemienia w aktywność *wolną*. Projekt ten stanowi podstawę doktryny, którą nazwał potem Marks naukowym socjalizmem w opozycji do socjalizmu utopijnego, ograniczającego się do propagandy arbitralnie skonstruowanego ideału. W żądaniu przewrotu, który dochodzi do skutku przez to, iż ludzie osiągają *zrozumienie sensu swoich własnych zachowań*, ujawnia się odwrót Marksa zarówno od utopijnego stanowiska współczesnych mu socjalistów, jak od fichteańskiej opozycji powinności i bytu przez młodoheglistów przejętej.

Wstęp Marksa podejmuje ten sam temat, z dobitniej zaznaczoną opozycją wobec Feuerbachowskiej krytyki religii. Marks przystaje na zasadę, wedle której człowiek jest twórcą religii. Dodaje wszakże, że „człowiek – to *świat człowieka*, państwo, społeczeństwo. To państwo, to społeczeństwo stwarza religię, *odwróconą na opak świadomość świata*, są one bowiem same *odwróconym na opak światem*". Religia „jest *urzeczywistnieniem* istoty ludzkiej w *fantazji* dlatego, że *istota ludzka* nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw *owemu światu*, którego duchowym *aromatem* jest religia... Religia jest *opium ludu*. *Prawdziwe* szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy *wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*... Jest przede wszystkim *zadaniem filozofii* będącej na usługach historii, skoro zdemaskowano już *świętą postać* ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tę autoalienację w jej *nieświętych* postaciach. Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, *krytyka religii — w krytykę prawa, krytyka teologii — w krytykę polityki*".

Odsłoniwszy w ten sposób złudzenia antyreligijnej krytyki, która przypisuje sobie moc samodzielnego zniesienia ludzkiego zniewolenia, Marks powtarza krytykę stosunków niemieckich; w Niemczech wszystkie przewroty dokonywały się jedynie w filozofii, są one politycznym anachronizmem, cierpiącym już na wszystkie wady nowożytnego ustroju, lecz nie znającym jeszcze jego zalet. Ale warunkiem wyzwolenia Niemiec jest bezlitosna świadomość ich realnego położenia. „Trzeba sprawić, aby rzeczywisty ucisk był jeszcze bardziej przygniatający, dodając do niego świadomość ucisku; trzeba hańbę uczynić jeszcze bardziej haniebną, rozgłaszając ją. ...trzeba te skostniałe stosunki zmusić do tańca, nucąc im ich własną melodię. Trzeba uczyć lud strachu przed samym sobą, aby obudzić w nim *odwagę*". Rewolucja w Niemczech byłaby urzeczywistnieniem filozofii niemieckiej przez jej zniesienie. Ale urzeczywistnienie filozofii może się dokonać tylko w sferze materialnego działania. „Oręż krytyki nie może oczywiście zastąpić krytyki orężem; siłę materialną trzeba odeprzeć siłą materialną, wszelako i teoria staje się potęgą materialną, kiedy porywa za sobą masy. Teoria zdolna jest porwać masy, kiedy dostarcza dowodów *ad hominem*, dowodzi zaś *ad hominem*, kiedy staje się radykalna. Być radykalnym znaczy to sięgnąć do korzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek".

Rewolucja społeczna może być dokonana tylko przez taką klasę, której partykularny interes zbiega się z interesem całego społeczeństwa, której roszczenia reprezentują potrzeby powszechne. Taką klasą jest proletariat, warstwa, „która ma charakter uniwersalny przez swe uniwersalne cierpienia i nie rości sobie pretensji do żadnych *praw szczególnych* dlatego, że w stosunku do niej dokonuje się nie jakieś *poszczególne bezprawie*, lecz *bezprawie w ogóle*... która nie może wyzwolić siebie, jeżeli nie wyzwoli się od wszystkich pozostałych warstw społeczeństwa, a tym samym nie wyzwoli również i wszystkich pozostałych warstw społeczeństwa... która stanowiąc *całkowite zaprzepaszczenie*

człowieka, może odzyskać samą siebie tylko przez *całkowite odzyskanie człowieka*".

Innymi słowy: wyzwolenie proletariatu jest zarazem zniesieniem proletariatu jako odrębnej klasy i zniesieniem klasowego podziału w ogólności przez zniesienie prywatnej własności. Marks wierzy, że Niemcy są krajem powołanym do zainicjowania rewolucji proletariackiej, ponieważ tam właśnie koncentrują się wszystkie sprzeczności nowoczesnego świata, splecione ze sprzecznościami świata feudalnego. Zniesienie poszczególnej formy ucisku będzie tedy w Niemczech zniesieniem ucisku w ogóle, emancypacją ogólnoludzką. „*Głową* tej emancypacji jest *filozofia*, jej *sercem* — *proletariat*. Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatu, a proletariat nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii".

Jest godne uwagi, że idea szczególnego posłannictwa proletariatu jako klasy, która nie może siebie wyzwolić nie wyzwalając zarazem społeczeństwa jako całości, pojawia się zrazu u Marksa bardziej jako wynik dedukcji filozoficznej aniżeli jako rezultat obserwacji. Marks pisał swoją rozprawę w czasach, kiedy jego kontakt z rzeczywistym ruchem robotników był nikły. Sformułował w niej niemniej zasadę, która pozostała trwałym założeniem jego filozofii społecznej. Sformułował też rychło ideę socjalizmu, który nie jest zastąpieniem jednej formy życia politycznego – inną, ale zniesieniem sfery politycznej w ogólności. W artykułach ogłoszonych w emigracyjnym piśmie „Vorwärts" latem 1844 roku powiada, że nie może być rewolucji społecznej z duszą polityczną, może być natomiast rewolucja polityczna z duszą społeczną. Rewolucja jako taka jest aktem politycznym, a socjalizmu nie podobna bez rewolucji urzeczywistnić. Ale ten akt polityczny jest socjalizmowi potrzebny dla obalenia dawnego ładu. „Kiedy jednak zaczyna się działalność organizująca socjalizm i na pierwszy plan wysuwa się jego własny cel, jego dusza, wtedy socjalizm odrzuca precz szatę polityczną".

Należy zwrócić uwagę na okoliczność, że od początku i nieprzerwanie socjalistyczny program Marksa nie opierał się bynajmniej – co mu wielokrotnie zarzucali przeciwnicy – na likwidacji życia indywidualnego lub „niwelacji" jednostkowości na rzecz abstraktu „dobra powszechnego". Takie wyobrażenia o socjalizmie były w istocie rzeczy charakterystyczne dla wielu doktryn prymitywno-komunistycznych i pojawiają się zarówno w utopiach renesansowych i oświeceniowych, naznaczonych tradycjami komunizmu klasztornego, jak też w literaturze socjalistycznej lat 40-tych. Dla Marksa, przeciwnie, socjalizm jest emancypacją życia jednostkowego w jego pełni, a przez to zniesieniem mistyfikacji, która czyni z życia kolektywnego sferę wyobcowaną, strzeżoną przez wyobcowane warstwy państwowej biurokracji. Ideałem Marksa jest człowiek jako osoba w pełni świadoma społecznego charakteru własnej osobowości, lecz właśnie dzięki temu zdolna do rozwijania swoich możliwości osobowych w całej ich rozmaitości. Nie chodzi bynajmniej o redukcję jednostek do uniwersalnej istoty gatunkowej, lecz o taką wspólnotę ludzką, z której usunięte są źródła antagonizmów między jednostkami; korzeniem tych antagonizmów jest bowiem, zdaniem Marksa, izolacja wza-

jemna ludzi, nieuchronna w warunkach, gdy życie polityczne jest odrębną względem społeczeństwa cywilnego sferą, a własność prywatna pozwala ludziom afirmować własną jednostkowość tylko w opozycji do innych jednostek.

Od początku zatem krytyka istniejącego społeczeństwa jest u Marksa sensowna tylko przez odniesienie do jego wizji nowego świata, w którym społeczny sens życia osobowego jest bezpośrednio dla każdego osobnika widoczny, a przy tym osobowe życie nie rozpuszcza się przez to w bezbarwnej jednorodności społeczeństwa. Krytyka ta zakłada zatem, że możliwa jest doskonała tożsamość interesu zbiorowego i indywidualnego; że możliwe jest usunięcie prywatnych, „egoistycznych" motywacji z zachowań ludzkich na rzecz pełnego poczucia wspólnoty z „całością"; że – słowem – społeczeństwo, w którym wszystkie źródła konfliktu, agresji i zła zostały doszczętnie wytrzebione, jest nie tylko do pomyślenia, ale oczekuje nas za najbliższym zakrętem historii.

Rozdział VI

RĘKOPISY Z 1844 r. TEORIA PRACY WYOBCOWANEJ. MŁODY ENGELS

W 1844 roku, w Paryżu, Marks przygotowywał rozprawę poświęconą krytyce ekonomii politycznej i próbie uogólnionej filozoficznej analizy podstawowych kategorii ekonomicznych: kapitał, renta gruntowa, praca, własność, pieniądz, potrzeby, płaca robocza. Nieukończony tekst tej rozprawy, ogłoszony dopiero w 1932 roku i znany pod tytułem *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku* stał się, po ogłoszeniu, mimo swego szkicowego charakteru, jednym z najważniejszych źródeł, do którego odwołują się badacze ewolucji marksizmu. Jest to, w rzeczy samej, próba ujęcia socjalizmu jako całościowego poglądu na świat, nie tylko programu reformy społecznej, a więc próba osadzenia kategorii ekonomicznych w filozoficznie zinterpretowanym stosunku między człowiekiem i naturą, przy czym stosunek ów jest wyjściową sytuacją również w rozważaniu kwestii epistemologicznych i metafizycznych.

Punktem wyjścia Marksa są tym razem nie tylko filozofowie niemieccy i pisarze socjalistyczni, ale także twórcy ekonomii politycznej, których dzieła zaczął studiować: Quesnay, Smith, Ricardo, Say, James Mill.

Całkiem fałszywe byłoby przypuszczenie, że w *Rękopisach* można wyczytać całą zawartość *Kapitału*. Niemniej jest to pierwszy zarys tej samej książki, którą Marks do końca życia będzie pisał i której *Kapitał* jest ostatnią wersją. Są istotne racje, by utrzymywać, że ta ostatnia wersja nie jest bynajmniej negacją tej pierwszej, ale jej rozwinięciem. Nie ma w *Rękopisach* teorii wartości i wartości dodatkowej, a więc tego, co uchodzi za fundament marksizmu w jego „dojrzałym" wariancie. Teoria wartości w swoiście Marksowskiej postaci (tj. łącznie z odróżnieniem pracy abstrakcyjnej i konkretnej oraz z uznaniem towarowego charakteru siły roboczej) jest jednakowoż niczym innym jak definitywną wersją teorii pracy wyalienowanej.

1. *Krytyka Hegla. Praca jako fundament człowieczeństwa*

Negatywnym miejscem odniesienia jest dla Marksa *Fenomenologia* Hegla, nade wszystko teoria alienacji i pracy jako procesu alienacyjnego. Wielkość heglowskiej dialektyki negatywności polega – zdaniem Marksa – na tym, iż

proces ludzkiego samotworzenia ujmuje ona jako kolejne fazy alienacji i jej znoszenia. Człowiek, wedle Hegla, ujawnia swoją istotę gatunkową jedynie w ten sposób, że najpierw odnosi się do własnych sił w postaci uprzedmiotowionej, by je sobie następnie z zewnątrz niejako przyswajać. Praca jako urzeczywistnienie istoty człowieka ma więc dla Hegla sens jedynie pozytywny, jest stawaniem się człowieczeństwa poprzez jego wyobcowywanie. Jednakże istota ludzka utożsamia się dla Hegla z samowiedzą, a praca – z działaniem duchowym; tym samym proces alienacji w najpierwotniejszej formie jest alienacją samowiedzy, a wszelka podmiotowość – samowiedzą wyobcowaną; zniesienie alienacji, przyswojenie sobie ponownie przez człowieka jego własnej istoty, jest wobec tego zniesieniem przedmiotu i jego powrotem do duchowej natury człowieka. Integracja człowieka z przyrodą dochodzi do skutku na poziomie duchowym i jest, z tej racji, dla Marksa abstrakcyjna tylko i iluzoryczna.

Marks jednak, odwołując się do Feuerbacha, jako sytuację wyjściową w rozważaniu człowieczeństwa przyjmuje pracę w znaczeniu zmysłowego obcowania z przyrodą. Praca jest warunkiem wszelkiej duchowej działalności ludzkiej i w niej człowiek tworzy zarówno siebie samego, jak przyrodę – obiekt swojej twórczości. Przedmioty ludzkich potrzeb, a więc przedmioty, w których człowiek ujawnia i realizuje własną istotę, są niezależne od niego; znaczy to, że człowiek jest również istotą bierną. Jednakże jest on także bytem dla siebie, nie tylko istotą przyrodniczą, stąd rzeczy istnieją dla niego nie po prostu takimi, jakimi są bez względu na ową sytuację bycia ludzkimi przedmiotami. „Ani więc przedmioty *ludzkie* nie są przedmiotami przyrodniczymi w tej postaci, w jakiej dane są bezpośrednio, ani też *zmysł ludzki*, tak jak *jest* dany bezpośrednio, w swej przedmiotowości, nie jest *ludzką* zmysłowością, ludzką podmiotowością". Zniesienie przedmiotu jako wyobcowanego nie może być przeto, wbrew Heglowi, zniesieniem samej przedmiotowości. Ukazać możliwość ponownego przyswojenia sobie przez ludzi natury i przedmiotu można dopiero po wyjaśnieniu sposobu, w jaki rzeczywiście zjawisko alienacji powstaje, to jest po ujawnieniu mechanizmu pracy wyobcowanej.

2. *Społeczny i praktyczny charakter poznania*

Ponieważ wyjściową kategorią w charakterystyce człowieka jest dla Marksa praca, czyli kontakt aktywny z naturą, w którym człowiek występuje jako czynny i jako bierny zarazem, Marks odmienia również stanowisko wobec tradycyjnych pytań epistemologicznych. Nie może uznać prawomocności pytań Kartezjańskich ani Kantowskich; nie może zadać pytania o to, w jaki sposób od aktu samowiedzy możliwe jest przejście do przedmiotu, ponieważ założenie, jako zaczątkowego aktu, autorefleksji, opiera się na fikcji podmiotu, który zdolny byłby uchwycić sam siebie w całkowitej niezależności od swego bycia w naturze i w społeczeństwie. Nie może również, z drugiej strony, przyjąć natury jako realności wiadomej, by rozważać człowieka i podmiotowość ludzką jako jej wytwór, jak gdyby można było mieć ogląd natury samej w

sobie, wolnej od praktycznego ludzkiego do niej stosunku. Wyjściową sytuacją jest czynny kontakt z przyrodą i oba człony tego kontaktu – ludzki byt samowiedny i byt natury – dane są dopiero we wtórnej abstrakcji. Obcowanie człowieka ze światem nie jest pierwotnie oglądem, kontemplacją, bierną percepcją, w której rzeczy przekazują podmiotowi swoje podobizny czy też swój byt-w-sobie przeobrażają w cząstki podmiotowego pola percepcyjnego. Percepcja od początku jest wynikiem współdziałania natury i praktycznej orientacji ludzkiej, w której ludzie, podmioty społeczne, zwracają się ku rzeczom jako *swoim* przedmiotom, jako rzeczom „do czegoś". „Człowiek przyswaja sobie swą wszechstronną istotę w sposób wszechstronny, a więc jako człowiek całościowy. Wszelki jego *ludzki* stosunek do świata, widzenie, słyszenie, wąchanie, smakowanie, dotykanie, myślenie, kontemplowanie, czucie, chcenie, działanie, kochanie – słowem, wszystkie narządy jego osobowości, jak i narządy, które są bezpośrednio w swej formie narządami społecznymi, stanowią w swym stosunku *przedmiotowym*, czyli w swym *stosunku* do *przedmiotu*, przyswojenie rzeczywistości *ludzkiej*; ich stosunek do przedmiotu to *przejawianie się rzeczywistości ludzkiej*". „Oko stało się okiem *ludzkim*, a jego *przedmiot* stał się przedmiotem społecznym, *ludzkim*, pochodzącym od człowieka i dla człowieka przeznaczonym. *Zmysły* stały się więc bezpośrednio w swej praktyce *teoretykami*. Ustosunkowują się do *rzeczy* ze względu na samą rzecz, ale sama rzecz jest *przedmiotowym, ludzkim* ustosunkowaniem się do siebie samej oraz do człowieka, i na odwrót". „Dla *oka* przedmiot jest inny niż dla *ucha* i przedmiot *oka* jest inny niż przedmiot *ucha*. Swoistość każdej istoty stanowi właśnie jej *swoistą istotę*, a zatem również swoisty sposób jej uprzedmiotowienia, jej *przedmiotowo-rzeczywistego*, żywego bytu". „...Dla niemuzykalnego ucha najpiękniejsza muzyka nie ma *żadnego sensu*, nie jest dla niego przedmiotem, gdyż mój przedmiot może być tylko potwierdzeniem jednej z sił mojej istoty, czyli może istnieć dla mnie tylko tak, jak istnieje dla siebie siła mojej istoty, jako zdolność subiektywna, gdyż sens przedmiotu dla mnie (ma sens tylko dla odpowiadającego mu zmysłu) sięga właśnie tak daleko, jak daleko sięga *mój* zmysł. Dlatego *zmysły* człowieka społecznego są *innymi* zmysłami niż zmysły człowieka niespołecznego..."

Marks, jak widać, podejmuje kierunek zainteresowania, który zarówno u Kanta, jak u Hegla organizuje pracę filozoficzną: w jaki sposób może świadomość ludzka odnaleźć się w świecie „u siebie", czy i jak możliwe jest zniesienie obcości między świadomością racjonalną i światem, który jest dany po prostu, a więc w bezpośredniości swojej irracjonalny? Jeśli nadamy temu pytaniu formę tak uogólnioną, możemy powiedzieć, że Marks odziedziczył je po klasycznej niemieckiej filozofii. Jednakże szczegółowe pytania jego są inne, nade wszystko różne od Kantowskich. Obcość natury w stosunku do wolnego i rozumnego podmiotu jest w kantowskiej doktrynie nieprzezwyciężalna; dwoistość treści poznawczych, to jest zasadnicza różność tego, co dane, oraz form apriorycznych, nie może być usunięta realnie, różnorodność danych doświadczenia nie daje się zracjonalizować. Samookreślający się, więc swobodny podmiot napotyka zniewoloną koniecznościami przyrodę jako to, czym właśnie

sam nie jest, jako irracjonalność, na którą musi się zgodzić. Również ideały i nakazy moralne nie mogą być wyprowadzone z irracjonalnego świata danych, stąd opozycja ideału i rzeczywistości jest nieuchronna. Jedność świata współobejmująca podmiot i przedmiot, wolność człowieka i konieczność przyrody, zmysłowość i myślenie, jedność taka jest postulatem granicznym, którego rozum efektywnie urzeczywistnić nie zdoła, ku któremu może jedynie nieskończenie zmierzać. Rzeczywistość jest tedy nieustannie granicą dla podmiotu, jego zdolności myślowych i jego moralnych ideałów. Dla Hegla dualizm Kantowski był rezygnacją z racjonalizmu, a postulat jedności, która jest nieosiągalną granicą nieskończonego wysiłku, był przykładem antydialektycznego spojrzenia na świat; jeśli rozbrat dwóch światów, w których człowiek uczestniczy, jest w każdym poszczególnym jego akcie poznawczym i moralnym tak samo jaskrawy, to nieskończone dążenie ku jego zniesieniu jest nieskończonością jałową, gdzie powtarza się bez kresu ta sama niezdolność człowieka do samouleczenia się z wewnętrznego pęknięcia. Dlatego Hegel chce opisać proces stopniowego przyswajania sobie bytu przez podmiot w drodze kolejnego rozpoznawania w samym bycie jego utajonej rozumności, to jest jego duchowej istoty. Rozum jest bezsilny, jeśli nie odkryje rozumności w samej faktyczności bytu, jeśli zgodzi się na to, że ma hodować własną, ku sobie zwróconą doskonałość, dźwigając zarazem ciężar nierozumnego bytu. Ale kiedy ujawni w samym świecie stającą się rozumność, kiedy pozna rzeczywistość jako produkt samowiedzy i wynik samoograniczającego działania absolutu, zdoła wówczas przywrócić podmiotowości świat jako jej własność. Filozofia jest powołana do tej pracy.

Feuerbach pierwszy bodaj uświadomił Marksowi arbitralność i spekulatywność rozwiązań, które heglowski idealizm proponował na miejsce dualizmu Kanta. Hegel zakłada po prostu, że rzeczowy byt jest samowiedzą wyalienowaną, aby dzięki temu odzyskać dla samowiedzy świat. Jednakże samowiedza może ustanawiać w autoalienacji tylko rzeczowość abstrakcyjną, nie zaś realną rzecz; produkty tej autoalienacji nabierają tylko pozorów samoistotności, a jeśli w życiu ludzkim owe pozory uzyskują przewagę nad człowiekiem i narzucają mu swoje panowanie, to zadaniem człowieka jest przywrócić im miejsce właściwe, to znaczy rozpoznać abstrakt w abstrakcie. Człowiek jest sam przyrodą i jeśli rozpoznaje siebie w przyrodzie, to nie w tym znaczeniu, by odkrywał w niej twór samowiedzy, absolutnie wobec przyrody pierwotnej, ale w tym tylko, że w procesie samotworzenia człowieka przez pracę przyroda jest przedmiotem *dla* człowieka, postrzegana na sposób ludzki, organizowana poznawczo stosownie do ludzkich potrzeb, dana tylko w sprzężeniu z praktycznym zachowaniem gatunku. „Ale również *przyroda*, ujmowana abstrakcyjnie, dla siebie, utrwalona w oderwaniu od człowieka jest dla człowieka *niczym*". Jeśli aktywny dialog gatunku ludzkiego z przyrodą jest sytuacją wyjściową, jeśli zarówno przyroda, jak samowiedza takie, jakimi są dane poznaniu, dane są tylko w owym dialogu, nie zaś w czystości swego bycia-dla-siebie, to zrozumiałe jest, że można nazwać przyrodę taką, jaka jest nam dana – przyrodą uczłowieczoną, podobnie jak świadomość – samowiedzą przyrody. Człowiek,

będąc tworem i częścią natury, czyni z niej zarazem część samego siebie, jest ona tworzywem jego aktywności i przedłużeniem jego ciała jednocześnie. Z tego punktu widzenia niepodobna zadać pytania o stwórcę świata, samo pytanie bowiem zakłada fikcyjną sytuację nieistnienia przyrody i człowieka, sytuację, której nie można prawdziwie założyć jako supozycyjnego punktu wyjścia; „pytając o stworzenie przyrody i człowieka, abstrahujesz tym samym od człowieka i przyrody. Zakładasz ich *nieistnienie*, a mimo to chcesz, bym ci dowiódł ich *istnienia*. Powiem ci więc: porzuć swoją abstrakcję, a porzucisz i swoje pytanie". „Skoro jednak dla człowieka socjalistycznego *cała tak zwana historia powszechna* jest niczym innym jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką, jak tylko stawaniem się przyrody dla człowieka, to ma on oczywisty, nieodparty dowód swego *narodzenia* z siebie samego, dowód *procesu* swego *powstawania*. Skoro istotność *człowieka* i przyrody stała się czymś praktycznym, zmysłowym, naocznym, skoro człowiek stał się dla człowieka praktycznie, zmysłowo, naocznie bytem przyrody, a przyroda dla człowieka bytem człowieka, pytanie o *obcą* istotę, o istotę istniejącą ponad przyrodą i człowiekiem... stało się praktycznie niemożliwe. *Ateizm* jako zaprzeczenie tej nieistotności nie ma już sensu, bo ateizm jest *negacją Boga* i stanowieniem przez tę negację *bytu człowieka*; ale socjalizm jako socjalizm nie potrzebuje już takiego pośrednictwa; rozpoczyna on od *teoretycznie i praktycznie zmysłowej* świadomości człowieka i przyrody jako *istoty*. Jest pozytywną samowiedzą człowieka obywającą się już bez pośrednictwa zniesienia religii, tak jak *rzeczywiste życie* jest pozytywną rzeczywistością człowieka, obywającą się już bez pośrednictwa zniesienia własności prywatnej, czyli komunizmu".

Widać stąd, że dla Marksa pytania epistemologiczne są równie nieprawomocne w dawnej postaci, jak pytania metafizyczne. Człowiek nie może rozważać świata w taki sposób, jak gdyby znajdował się sam poza tym światem, nie może więc wyizolować aktu czysto poznawczego z całości ludzkich zachowań, ponieważ podmiot poznający jest jakością podmiotu całkowitego, aktywnego uczestnika natury. Współczynnik ludzki jest obecny w przyrodzie takiej, jaką jest ona dla człowieka, a w obcowaniu ze światem – z drugiej strony – człowiek nie może znieść własnego składnika bierności. Myśl Marksa w tym punkcie zwraca się tedy zarówno przeciw heglowskiej orientacji samowiedzy ustanawiającej przedmiot jako własną eksterioryzację, jak przeciw zastanym wersjom materializmu, dla których akt poznawczy był u źródła biernym odbiorem przedmiotu, jego przetworzeniem w treść subiektywną. Własne stanowisko nazywa Marks konsekwentnym naturalizmem czy też humanizmem, który – jak powiada – „różni się zarówno od idealizmu, jak i od materializmu, będąc zarazem prawdą jednoczącą je oba". Jest to punkt widzenia antropocentryczny, który w uczłowieczonej przyrodzie widzi niejako przeciwczłon praktycznej intencji ludzkiej, ponieważ zaś praktyka ludzka ma charakter społeczny, tedy również poznawcze jej wyniki, obraz natury, są dziełem człowieka społecznego. Świadomość ludzka jest jedynie myślowym wyrazem społecznego stosunku do przyrody i musi być ujęta również jako wytwór zbiorowego wysiłku gatunku. Tym samym zniekształcenia świadomości należy tłumaczyć nie ruchem

świadomości samej, nie jej zbłądzeniem czy niedoskonałością, ale wykryć trzeba ich źródła w procesach bardziej pierwotnych, mianowicie w alienacji pracy.

3. *Alienacja pracy. Człowiek odczłowieczony*

Marks rozważa proces alienacji pracy na gruncie stosunków kapitalistycznych w ich rozwiniętej formie, to jest takiej, gdzie również własność ziemska podlega wszystkim prawom gospodarki towarowej. Własność prywatna jest, jego zdaniem, skutkiem, nie zaś przyczyną alienacji pracy, jednakże wyjaśnienia początków owej alienacji zachowany rękopis nie zawiera. W rozwiniętych stosunkach przywłaszczania kapitalistycznego alienacja pracy wyraża się w tym, iż robotnikowi staje się obca zarówno sama czynność własna, jak jej wytwory. Praca stała się towarem na równi z innymi, co oznacza, że robotnik sam stał się towarem i zmuszony jest sprzedawać samego siebie wedle cen rynkowych, określonych minimalnymi kosztami utrzymania; dlatego płaca robocza ma nieustanną tendencję do osiadania na tym najniższym poziomie, który wystarcza, by utrzymać po prostu pracującego przy życiu i zapewnić prokreację. W toku produkcji odtwarza się podobna sytuacja jak ta, którą opisał Feuerbach analizując proces wytwarzania bogów przez ludzką świadomość: robotnik tym bardziej ubożeje, im więcej wytwarza bogactwa; o ile rośnie wartość świata rzeczy, o tyle deprecjonuje się człowiek, który je produkuje. Przedmiot pracy przeciwstawia się samemu procesowi pracy jako rzecz obca, niezależna od wytwórcy, uprzedmiotowiona. Im bardziej robotnik przyswaja sobie naturę, tym bardziej sam siebie pozbawia środków do życia. Ale nie tylko *produkt pracy* jest wyobcowany względem podmiotu. Również *sama praca* jest wyobcowana, albowiem nie jest ona dla wytwórcy jego autoafirmacją, lecz przeciwnie, procesem wyniszczającym, źródłem nieszczęścia. Robotnik pracuje nie po to, by zaspokoić własną potrzebę pracy, ale by utrzymać się przy życiu. Sobą czuje się robotnik nie w procesie pracy, to jest nie w owych swoiście ludzkich czynnościach, ale tylko w swoich funkcjach zwierzęcych – kiedy je, śpi, płodzi dzieci. Skoro zaś praca jest właściwym wyróżnikiem człowieczeństwa (w odróżnieniu od zwierząt „człowiek produkuje będąc nawet wolnym od fizycznej potrzeby i naprawdę dopiero wtedy produkuje, gdy jest od niej wolny"), tedy alienacja pracy jest zarazem odczłowieczeniem robotnika, odarciem go z możliwości bycia człowiekiem, to jest bycia wytwórcą na sposób ludzki. Robotnik zatraca swoją ludzką istotę, praca bowiem przedstawia mu się jako proces obcy, a ludzka jego istota redukuje się do czynności biologicznych. Życie gatunkowe – praca – staje się zatem tylko środkiem dla życia indywidualnego, zwierzęcego, społeczna istota człowieka spada do roli narzędzia indywidualnej egzystencji. Praca wyobcowana wydziera człowiekowi jego życie gatunkowe, sprawia tedy, że również inni ludzie stają mu się obcy, uniemożliwia wspólnotę ludzką i życie sprowadza do gry skłóconych egoizmów. Własność prywatna, która powstaje z pracy wyobcowanej, sama z kolei staje się źródłem rosnącego wyobcowania i odtwarza je nieustannie.

Reifikacja (słowo to nie występuje w tekście Marksa, ale oddaje jego intencje) robotnika – fakt, iż jego osobowe jakości, jego mięśnie i mózg, jego zdolności i aspiracje, stają się rzeczą, towarem, sprzedawanym i wymienianym wedle sytuacji rynkowej – nie sprawia bynajmniej, by posiadacz miał przez to zapewnione warunki wolności i człowieczeństwa. Przeciwnie, proces reifikacji obejmuje również na inny sposób kapitalistę i wyzuwa go z osobowości. Jak robotnik do swej natury zwierzęcej, kapitalista redukuje się nieuchronnie do abstrakcyjnej siły pieniądza, staje się jego reprezentantem osobowym, a jego ludzkie cechy przybierają postać sił zawartych w pieniądzu. „Siła moja jest tak wielka, jak wielka jest siła pieniądza. Cechy pieniądza są moimi – jego właściciela – cechami i siłami istoty. Nie osobowość moja określa więc, czym *jestem* i na co mnie *stać*. *Jestem* brzydki, ale mogę sobie kupić *najpiękniejszą* kobietę. A więc nie jestem *brzydki*, bo działanie *brzydoty*, jej siłę odstraszającą, zniweczy pieniądz. Sam jestem *chromy*, ale pieniądz dostarczy mi 24 nóg; a więc nie jestem chromy. Jestem człowiekiem złym, nieuczciwym, niesumiennym, ograniczonym, ale pieniądz doznaje czci, a więc czczony jest i jego posiadacz. Pieniądz jest najwyższym dobrem, a więc i jego posiadacz jest dobry".

W wyniku alienacji pracy życie gatunkowe człowieka, wspólnota ludzka są sparaliżowane; tym samym również sparaliżowane jest jego życie osobowe. W rozwiniętym społeczeństwie kapitalistycznym *cała* niewola społeczna, wszystkie formy alienacji zawierają się w stosunku robotnika do produkcji, dlatego emancypacja robotników nie jest po prostu *ich* emancypacją jako klasy mającej swoje partykularne interesy, ale jest emancypacją społeczeństwa jako całości i człowieczeństwa jako takiego.

Jednakże emancypacja robotnika nie polega po prostu na negacji własności prywatnej. Komunizm, czyli ta właśnie negacja, miewa różne formy. Marks rozważa między innymi prymitywny egalitaryzm totalitarny utopii wczesnokomunistycznej. Jest to komunizm, który chciałby usunąć wszystko, co nie da się uczynić własnością wszystkich, a więc wszystko, co może osobników wyróżniać, zlikwidować talenty, unicestwić w ogólności osobowość ludzką, a razem z nią całą kulturę. Komunizm tak pojęty nie jest bynajmniej przyswojeniem sobie wyalienowanego świata, lecz przeciwnie, doprowadzeniem tej alienacji do skrajności przez wtrącenie wszystkich w obecną sytuację robotników. Komunizm jako *pozytywne* zniesienie własności prywatnej, zniesienie autoalienacji, ma być przyswojeniem sobie przez człowieka jego własnej istoty gatunkowej, powrotem do siebie jako istoty społecznej. Komunizm ten rozwiązuje konflikt między człowiekiem a człowiekiem, między esencją i egzystencją, między jednostką i gatunkiem, między wolnością i koniecznością. Czym jest jednak owo „pozytywne" zniesienie własności prywatnej? Marks sam podsuwa analogię ze zniesieniem religii: podobnie jak ateizm traci sens z chwilą, gdy afirmacja człowieka nie jest już negatywnie uzależniona od negacji bóstwa, tak socjalizm w sensie pełnym jest bezpośrednim potwierdzeniem człowieczeństwa, bez negatywnego uzależnienia od prywatnej własności, jest więc – zapewne – stanem, w którym wygasł sam problem własności i został wytrącony ze świadomości. Socjalizm może być tylko wynikiem długotrwałego i brutal-

nego procesu dziejowego, ale w pełnej swojej postaci jest całkowitym wyzwoleniem człowieczeństwa, wszystkich ludzkich jakości i możności. W socjalistycznym sposobie przywłaszczania działalność człowieka nie będzie mu się przeciwstawiała jako rzecz obca, ale wszystkie jej formy i wytwory będą bezpośrednim potwierdzeniem człowieczeństwa. Będzie „bogaty człowiek i bogata potrzeba ludzka", a „bogaty człowiek jest zarazem człowiekiem potrzebującym pełni przejawów ludzkiego życia". Jeśli zatem w warunkach pracy wyalienowanej wzrost potrzeb ludzkich pogłębia alienacyjne zjawiska (producent stara się sztucznymi środkami pobudzić potrzeby i uzależnić człowieka od coraz większej ilości produktów, które w tej sytuacji pomnażają tylko masę zniewolenia), to w warunkach socjalistycznych bogactwo potrzeb jest rzeczywistym bogactwem człowieka.

Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne są, jak widać, próbą ugruntowania socjalizmu jako realizacji istoty człowieczeństwa, zarazem jednak nie przedstawiają socjalizmu jako ideału po prostu, ale czynią zeń wymóg przyrodzonego ruchu historycznego. Toteż Marks ani własności prywatnej, ani podziału pracy, ani alienacji ludzkiej nie uważa za „błąd", który mógłby być zniesiony w dowolnej chwili, gdyby ludzie dostąpili odpowiedniej znajomości własnego położenia, ale za nieodzowny warunek przyszłego wyzwolenia. Wizja socjalizmu z *Rękopisów* – zarysowana zresztą dość ogólnikowo – przewiduje natomiast *całkowite* i *doskonałe* pojednanie człowieka z sobą samym i przyrodą, zakłada w przyszłości pełną identyfikację esencji i egzystencji ludzkiej, to jest pełną harmonię ludzkiego powołania z empirycznym bytem ludzkim. Należałoby sądzić, że społeczeństwo socjalistyczne tak pojęte byłoby miejscem pełnego zaspokojenia, czyli społeczeństwem ostatecznym, nie wymagającym rozwoju lub pozbawionym bodźców dla rozwoju. Marks nie wypowiada swojej wizji socjalizmu tymi słowy, lecz jej również nie ogranicza wobec możliwości takiej interpretacji, a sugestia, iż w ten sposób wolno myśl jego rozumieć, powstaje stąd właśnie, że widzi on w socjalizmie usunięcie wszelkich źródeł międzyludzkiego konfliktu oraz stan, w którym empiryczne życie realizuje Człowieka w jego istocie. Komunizm jest, jak pisze, „rozwiązaniem zagadki historii i jest świadomy tego". Powstaje tedy pytanie, czy rozwiązanie zagadki historii nie jest kresem historii.

4. *Krytyka Feuerbacha*

Potwierdzeniem i niejako uwieńczeniem filozofii *Rękopisów* są Marksa *Tezy o Feuerbachu*, pisane wiosną 1845 roku, ogłoszone po jego śmierci przez Engelsa w 1888 r. i uchodzące za *epitome* nowego światopoglądu. Należą one do najczęściej cytowanych tekstów Marksowskich. *Tezy* są najdobitniejszym sformułowaniem opozycji Marksa w stosunku do feuerbachowskiego materializmu, nade wszystko przeciwstawieniem czysto kontemplacyjnej teorii wiedzy – jej praktycznego ujęcia – oraz nadaniem innego sensu alienacji religijnej. Feuerbachowi – i wszystkim materialistom dotychczasowym – zarzuca Marks, że ujmują przedmiot tylko w formie oglądu, nie zaś „jako ludzką dzia-

łalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie", wskutek tego „stronę czynną, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej". Powtarza się w tej obiekcji myśl, bliżej wyłożona w *Rękopisach*: samo postrzeganie jest składnikiem praktycznego odnoszenia się człowieka do świata, stąd i przedmiot tego postrzegania jest przedmiotem „uczłowieczonym", objętym przez horyzont ludzkich potrzeb i wysiłków, nie zaś gotową „daną" obojętnej natury. Ten sam praktyczny punkt widzenia dochodzi do głosu w odmowie podjęcia spekulatywnego sporu o zgodność myśli z przedmiotem: „W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, to znaczy rzeczywistości i mocy swego myślenia, jego bycia po tej stronie (*Diesseitigkeit*). Spór o rzeczywistość czy nierzeczywistość myślenia izolującego się od praktyki jest zagadnieniem czysto scholastycznym". Jak należy przypuszczać (a potwierdzają to późniejsze rozważania w *Ideologii niemieckiej*), poznawcza funkcja praktyki nie ogranicza się dla Marksa do tego, iż skuteczna praktyka potwierdza zgodność naszej wiedzy z faktycznym stanem rzeczy, ani do tego, iż wyznacza ona – jako cel – krąg ludzkich zainteresowań; chodzi również o to, że sama prawdziwość jest „rzeczywistością i mocą" myśli, inaczej, że prawdziwe jest to, w czym człowiek potwierdza siebie jako „byt gatunkowy". Dlatego „scholastycznym" nazywa Marks spór o „rzeczywistość" czystego aktu myśli, to jest kwestię kartezjańską. Pytanie epistemologiczne nie jest, ściśle biorąc, pytaniem, ponieważ czysty akt percepcji lub pomyślenia, który jest w nim założony, jest po prostu fikcją spekulatywną. Skoro świadomość, która doszła do samorozumienia, ujmuje siebie jako współczynnik praktycznego zachowania, tedy pytania, jakie wolno jej stawiać o sens swoich własnych poczynań, są również pytaniami o jej wydajność na służbie społecznego życia ludzi.

Marks powtarza, po wtóre, w *Tezach* krytykę feuerbachowskiej teorii religii; teoria ta bowiem sprowadza świat religijny do jego ziemskiej podstawy, lecz nie tłumaczy owego rozdarcia wewnętrznym rozdarciem samej sytuacji ludzkiej w świecie, a stąd niezdolna jest także zaproponować skutecznego uleczenia świadomości – ta bowiem może uwolnić się od mistyfikacji tylko przez to, że negatywności życia społecznego, z których powstaje, zostaną praktycznie usunięte.

Przedmiotem krytyki Marksa jest, po trzecie, feuerbachowskie rozumienie istoty człowieka jako „abstrakcji tkwiącej w poszczególnej jednostce", podczas gdy istota człowieka jest „całokształtem stosunków społecznych". Wskutek tego ujęcia Feuerbach bierze za punkt wyjścia oddzielną jednostkę w jej gatunkowych cechach, a więź między ludźmi sprowadza do więzi przyrodniczej. Ten sam punkt widzenia wyraża 10 teza, powtarzająca istotne myśli, zawarte uprzednio w artykule o kwestii żydowskiej: „Punktem widzenia dawnego materializmu jest społeczeństwo «obywatelskie»; punktem widzenia nowego materializmu jest społeczeństwo ludzkie, czyli uspołeczniona ludzkość". Jest to ten sam wymóg, który Marks formułował uprzednio, powiadając, iż społeczeństwo obywatelskie ma się zbiec ze społeczeństwem politycznym, przez co oba

przestaną istnieć w dawnej postaci: pierwsze przestanie być masą skłóconych egoizmów, drugie – pozorną tylko i abstrakcyjną wspólnotą państwową; człowiek jako wspólnota rzeczywista wchłonie w siebie swoją gatunkową naturę i realizować będzie osobowość swoją jako osobowość społeczną.

Istotna jest po czwarte, teza 3, która daje wyraz opozycji Marksa przeciw doktrynom socjalistyczno-utopijnym, opartym na materializmie oświeceniowym. Nie wystarczy powiedzieć, że ludzie są wytworem warunków i wychowania, ponieważ warunki i wychowanie także są wytworem ludzi; kto pierwsze tylko głosi, „dzieli społeczeństwo na dwie części, z których jedna jest wyniesiona ponad społeczeństwo (np. u Roberta Owena). Zbieżność zmian warunków i działalności ludzkiej może być traktowana i racjonalnie rozumiana jedynie jako *rewolucyjna praktyka*". Innymi słowy: przeobrażenie społeczeństwa nie może być dziełem reformatorów, którzy zrozumieli jego potrzeby, ale dziełem podstawowej masy tegoż społeczeństwa, której partykularny interes jest tożsamy z interesem powszechnym. W rewolucyjnej praktyce proletariatu „wychowawca" i „wychowywany" są tym samym, czyli rozwój świadomości jest zarazem procesem historycznego przeobrażenia świata, zniesiona zostaje jakakolwiek „pierwotność" warunków względem świadomości lub świadomości względem warunków. Chodzi przy tym o „praktykę rewolucyjną", to znaczy o sytuację, w której klasa robotnicza jest ośrodkiem inicjatywy historycznej, nie zaś tylko klasą opierającą się presji klas posiadających i odpowiadającą na ich poczynania.

Ten sam punkt widzenia praktyki dominuje przeto zarówno w ujęciu poznawczych funkcji świadomości, jak jej roli w dziejowym procesie, przy czym praktyczna orientacja ludzka jest dla Marksa zawsze społeczna, a „życie społeczne jest z istoty swej praktyczne". Jest to również zadanie dla filozofii, o której mówi teza 11 – najczęściej chyba cytowane zdanie Marksa – „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; chodzi jednak o to, aby go *zmienić*".

Byłoby zupełną karykaturą Marksa rozumieć to zdanie w ten sposób, iż nie jest ważne badanie społeczeństwa, a tylko bezpośrednia akcja rewolucyjna (tj. z grubsza mówiąc, że studiować nie warto, a warto „działać"). Cały kontekst, w który sławna teza 11 jest osadzona, nadaje jej sens wyraźny: jest to formuła najzwięźlej ujmująca punkt widzenia „filozofii praktyki" w opozycji do „kontemplacyjnej" filozofii Hegla, ale także Feuerbacha, a więc punkt widzenia, który Hess (a za jego pośrednictwem Cieszkowski) Marksowi podsunął i który stał się filozoficznym ośrodkiem krystalizacji marksizmu. Rozumienie świata nie ma być jego „zewnętrznym" osądzaniem, jego moralną oceną czy jego naukowym wyjaśnieniem; ma być samorozumieniem społeczeństwa, a więc aktem, w którym podmiot zmienia przedmiot przez sam akt jego rozumienia, co jest możliwe wtedy, gdy przedmiot i podmiot zbiegają się, gdy znika różnica między wychowankiem i wychowawcą, gdy myśl sama staje się aktem rewolucyjnym, samopoznaniem ludzkiego bytu.

5. *Wczesna twórczość Engelsa*

Od 1844 roku datuje się również przyjaźń i współpraca Marksa z Fryderykiem Engelsem, z którym uprzednio zetknął się był tylko przelotnie w Kolonii. Engels przeszedł ewolucję duchową podobną do Marksa, chociaż inny był jej punkt wyjścia w najwcześniejszej edukacji. Urodzony 28. 11. 1820 r. w Barmen (Westfalia) jako syn fabrykanta, Engels wychował się w dusznej, bigoteryjnej atmosferze pietyzmu. Konserwatywny i pobożny dom niedługo jednak nań wpływał. Nim zdążył ukończyć szkołę, Engels rozpoczął pracę w ojcowskim zakładzie, a w 1838 roku wyjechał na praktykę kupiecką do Bremy. Kontakt bezpośredni z przemysłem i handlem sprawił, że kwestie socjalne przyciągnęły bardzo wcześnie jego uwagę. Szybko przyswoił sobie, w toku samodzielnych studiów, idee liberalno-demokratyczne, a niebawem radykalizm młodoheglowski go pociągnął. Rozpoczął pracę publicystyczną w 1839 roku w piśmie „Telegraph für Deutschland", wydawanym przez Gutzkowa w Hamburgu oraz w „Morgenblatt", ukazującym się w Stuttgarcie. Atakował bigoterię niemiecką i obłudę pietystycznego mieszczaństwa, jednocześnie zaś zwracał uwagę na stosunki przemysłowe, ucisk i nędzę robotników. Przez czas jakiś nie porzucił całkiem chrześcijaństwa, bliska mu była sentymentalna, panteistyczna religijność Schleiermachera, jednak – głównie pod wpływem lektury dzieła Straussa – stał się ateistą. W czasie służby wojskowej w Berlinie w 1841 roku wszedł w krąg filozofów-radykałów i w duchu lewicy heglowskiej napisał trzy rozprawki krytykujące filozofię Schellinga. Jeszcze potem, w czasie gdy sam się określał jako komunistę, uważał komunizm za naturalny owoc niemieckiej kultury filozoficznej. Pod koniec 1842 roku wyjechał do Manchesteru z zamiarem dalszego kształcenia się w zawodzie kupieckim. Znaczną część czasu poświęcał tam badaniom sytuacji robotników angielskich, oraz studiom nad ekonomią polityczną i doktrynami socjalistycznymi. W tym samym numerze „Roczników niemiecko-francuskich", gdzie Marks zamieścił wspomniane dwa artykuły, ukazała się również rozprawa Engelsa pod tytułem *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Engels wykazywał tam, że sprzeczności gospodarki kapitalistycznej nie mogą być zlikwidowane na gruncie założeń tej gospodarki, że periodyczne kryzysy nadprodukcji są nieuchronnym skutkiem wolnej konkurencji, że sama konkurencja prowadzi do monopolu, lecz monopol z kolei wytwarza nowe formy konkurencji itd. Własność prywatna stwarza z konieczności antagonizm między klasami i między jednostkami wewnątrz każdej klasy, rodzi też nieuleczalną sprzeczność między indywidualnym i powszechnym interesem. Anarchia produkcji i jej skutki w postaci kryzysów są z systemem własności prywatnej trwale związane. Ekonomiści nie są w stanie zrozumieć tej konieczności, jeśli chcą bronić własności prywatnej – stąd wymyślają, jak Malthus, niczym nie uzasadnione teorie, które mają zwalić społeczne zło na inne okoliczności, na przykład nadmierny w stosunku do wzrostu produkcji przyrost naturalny. Zniesienie własności prywatnej jest jedynym ratunkiem ludzkości przed kryzysami, nędzą i wyzyskiem. Produkcja zorganizowana planowo usunie zarówno nierówność społeczną, jak absurdalną sytuację, w której

nadmiar dóbr jest przyczyną ubóstwa. „Zlikwidujemy sprzeczność po prostu w ten sposób, że ją zniesiemy – pisał Engels. – Wraz ze stopieniem się w jedno przeciwstawnych obecnie interesów zniknie sprzeczność między nadmiarem ludności na jednym biegunie a nadmiarem bogactwa na drugim, zniknie ten dziwny fakt, dziwniejszy niż wszystkie cuda wszystkich religii razem wzięte, że właśnie z powodu bogactwa i nadmiaru obfitości naród musi przymierać głodem; zniknie obłędne twierdzenie, że ziemia nie jest zdolna wyżywić ludzi".

Doświadczenia dwuletniego niespełna pobytu w Anglii zgromadził Engels w książce ogłoszonej w 1845 roku w Lipsku pod tytułem *Położenie klasy robotniczej w Anglii*. Było to dzieło na ówczesne czasy rewelacyjne. Engels przedstawił w nim w ogólności skutki rewolucji przemysłowej w Anglii, w dramatyczny sposób opisał okrutną nędzę wielkomiejskiego proletariatu, głód, zdziczenie i rozpaczliwą beznadziejność życia; jednocześnie nie pisał o klasie robotniczej ze stanowiska filantropa czy moralizatora, lecz z samych warunków jej życia wywodził perspektywę nieuchronnego przewrotu socjalistycznego, jakiego ta klasa własnymi siłami dokonać musi w najbliższych latach. Engels chciał tedy oprzeć socjalistyczną perspektywę nie na ogólnofilozoficznej refleksji nad naturą ludzką, czy na potrzebie doprowadzenia egzystencji ludzkiej do zgodności z istotą człowieczeństwa, ale na empirycznej znajomości warunków i tendencji rozwojowych klasy robotniczej. Przewidywał niechybny zanik klas średnich i postępującą koncentrację kapitału w Anglii, oraz nadciągającą krwawą wojnę nędzarzy przeciw bogatym – wojnę, której zapobiec już niepodobna. Dzieło Engelsa było osadzone w jednoznacznie określonym stanowisku klasowym, przy czym proletariat ukazywał się w nim nie tylko jako klasa najbardziej cierpiąca i uciskana, lecz również jako ta, która powołana jest do zniesienia wszelkiego ucisku; jednocześnie, opisując z bogactwem szczegółów nikczemność angielskiej burżuazji, Engels rozważał jej zachowanie nie po prostu jako wynik moralnego upadku, lecz jako nieuchronny składnik sytuacji klasy, zmuszonej niejako do maksymalizacji wyzysku warunkami bezlitosnej konkurencji.

Rozdział VII

ŚWIĘTA RODZINA

Paryskie spotkanie Marksa z Engelsem w sierpniu 1844 roku zainicjowało ich czterdziestoletnią współpracę naukową i polityczną. We współpracy tej Marks miał nad Engelsem przewagę w sile konsekwentnej abstrakcji, Engels zaś – w bezpośredniej znajomości realiów społecznych i w umiejętności zachowania stałego kontaktu z empirią. Pierwszym owocem ich współdziałania była książka *Święta rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwko Brunonowi Bauerowi i spółce*, ogłoszona w lutym 1845 r. we Frankfurcie n/M. Engels, który po krótkim pobycie w Paryżu powrócił do Barmen, napisał zresztą tylko niewielką część tego dzieła.

Święta rodzina jest radykalnym i, rzec można, bezlitosnym pożegnaniem młodoheglizmu. Jest to zjadliwa, szydercza i nielojalna rozprawa z dawnymi sprzymierzeńcami, nade wszystko z Brunonem i Edgarem Bauerami. Książka jest rozwlekła, pełna drobnostkowych kpin, kalamburów tworzonych z nazwisk przeciwników itd. Ma wykazać nicość umysłową i naiwność „świętej rodziny" heglowskiej, spekulatywny charakter jej krytyk; niewiele zawiera – w odróżnieniu od późniejszej *Ideologii niemieckiej* – rozwiniętych analiz własnych. Jest jednak dokumentem ważnym; świadczy o ostatecznym zerwaniu ze stylem młodoheglowskiego radykalizmu; *przeciwko* niemu bowiem – nie zaś w uzupełnieniu do jego krytyki – opowiadają się Marks i Engels po stronie komunizmu jako ruchu klasy robotniczej. Rozprawa oświadcza nawet na wstępie, że „*realny humanizm* nie ma w Niemczech bardziej niebezpiecznego wroga niż *spirytualizm* czy *idealizm spekulatywny*, który w miejsce *rzeczywistego indywidualnego człowieka* wprowadza «samo-wiedzę» lub «*ducha*»..."

Święta rodzina w kilku ważnych punktach przyświadcza stanowisko teoretyczne Marksa już przedtem sformułowane, lecz daje mu wyraz dobitniejszy, w kilku zaś wprowadza składniki nowe.

1. Komunizm jako tendencja dziejowa. Świadomość proletariatu

Marks wyraźniej, niż do tej pory, wypowiada myśl o historycznej nieuchronności ruchu ku komunizmowi. Własność prywatna, przez samą dążność własną

do nieograniczonego trwania, wytwarza swoje przeciwieństwo – proletariat. W autoalienacji ludzkiej, którą własność prywatna utwierdza, klasa posiadająca doświadcza satysfakcji, zaspokojona pozorami człowieczeństwa, gdy klasa pracująca cierpi upodlenie i niemoc. Własność prywatna zmierza bezwiednie, wbrew woli posiadaczy, ku samozniszczeniu, ponieważ proletariat, który ona wytwarza, jest odczłowieczeniem świadomym siebie. Proletariat zwycięstwem swoim nie odwraca po prostu sytuacji poprzedniej, zamieniając miejsca z posiadaczami, ale sytuację tę znosi, znosząc sam siebie i swoje przeciwieństwo zarazem. W jego położeniu skupia się maksimum dehumanizacji, ale również świadomość tej dehumanizacji i konieczność buntu. Nędza proletariatu sprawia, iż musi się on wyzwolić, nie może zaś tego uczynić, nie wyzwalając całego społeczeństwa z jego nieludzkości.

Nacisk, jaki kładzie Marks na samowiedzę proletariatu w procesie jego emancypacji, jest ważny w związku z obiekcjami nieraz później przeciw niemu wysuwanymi, iż głosił on jakoby fatalność rewolucji, która dochodzi do skutku niejako mocą bezosobowego pędu dziejowego, bez względu na wolną aktywność ludzką. W rzeczywistości dla Marksa nie zachodzi dylemat: konieczność historyczna albo świadome działanie, gdyż świadomość klasowa proletariatu jest dla niego nie tylko warunkiem rewolucji, ale sama jest już procesem historycznym jej dojrzewania. Dlatego również przeciwstawia się on w *Świętej rodzinie* wszelkiej personifikacji historii jako samoistnej siły. Właśnie dla Bauera, twierdzi, historia przeobraża się w metafizyczną istotę, której jednostki ludzkie są nosicielami. Naprawdę jednak „*historia* nie robi *nic*, nie posiada żadnego olbrzymiego bogactwa", „nie stacza *żadnych walk!*" To nie „historia", lecz właśnie *człowiek*, rzeczywisty żywy człowiek – on robi to wszystko, on wszystko posiada, on stacza wszystkie walki; to wcale nie „historia używa człowieka jako środka do osiągania jej własnych celów – jak gdyby historia była jakąś odrębną istotą – historia to nic innego jak tylko działalność dążącego do swoich celów człowieka". Rozważania te są punktem wyjścia dla późniejszego sporu o tak zwany determinizm historyczny Marksa. Formuła cytowana, podobnie jak inne, późniejsze (zwłaszcza powiedzenie, iż ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej w dowolnych warunkach) nie usuwa wszystkich wątpliwości interpretacyjnych. Czy chodzi o to, że człowiek jest ograniczony w swoich możnościach oddziaływania na proces dziejowy, że zastane warunki nie są całkiem plastyczne dla ludzkiej działalności, ale tylko w określonych granicach poddają się zorganizowanej woli zbiorowej, czy też i o to jeszcze, że warunki, w jakich człowiek działa, wyznaczają same jego świadomość i jego działanie? Są to kwestie kluczowe dla rozumienia materializmu historycznego i wypadnie do nich powrócić.

2. *Postęp i masa*

Istotnym miejscem Marksowskiej krytyki Bauera jest sprawa przeciwieństwa między *masą* i *postępem*, między masą i duchem krytycznym. Dla Bauera

bowiem masa ludzka jako taka jest wcieleniem konserwatyzmu, wstecznictwa, dogmatyzmu, inercji myślowej. Wszystkie idee, również rewolucyjne, masa przyswaja sobie na sposób konserwatywny, to jest, każda doktryna przeobraża się w religię z chwilą, gdy staje się udziałem mas. Wszelką ideę twórczą masy mogą zasymilować tylko tak, że wyjałowiają ją z twórczości. Dlatego idee, które muszą liczyć na poparcie masowe, są z góry skazane na zniekształcenie i degenerację, więc na klęskę; wszystkie porażki wielkich przedsięwzięć historycznych mają źródło w tym właśnie, że przejmowała je masa. Marks upatruje w tej krytyce absurdalny zamysł potępienia historii. Dla niego idee, jeśli okazują się skuteczne, są wyrazem jakiegoś interesu masowego („«*Idea*» zawsze się blamowała, gdy się różniła od «*interesu*»"), ale sam „interes", kiedy przyjmuje postać idei, wykracza poza swe rzeczywiste treści i musi w złudzeniu przedstawiać się ludziom jako nie partykularny, lecz ogólnoludzki interes. Przeciwstawienie postępu i konserwatywnej masy jako antagonistów skazuje propozycje krytyki bauerowskiej na to, iż nie wyjdzie poza dziedzinę świadomości, to znaczy nie potrafi stać się krytyką realną, ruchem społecznego przeobrażenia. Sama niezróżnicowana kategoria postępu, zdaniem Marksa, jest zresztą bez treści; idee socjalistyczne wzięły początek w spostrzeżeniu, że to, co nazywa się postępem, zawsze dochodziło w dziejach do skutku *wbrew* większości społeczeństwa, prowadziło do coraz bardziej nieludzkich warunków; stąd powstało przekonanie, że cały świat cywilizowany napiętnowany jest jakimś zasadniczym schorzeniem; z kolei refleksja ta dała początek fundamentalnej krytyce tego społeczeństwa, a krytyka ta zbiegła się z masowym ruchem społecznego protestu. Nie można tedy zadowalać się frazesami o postępie, skoro niepodobna wydzielić w historii niczego, co byłoby postępem w absolutnym znaczeniu słowa. Marks wprowadza tu po raz pierwszy myśl, którą odnajdujemy niejednokrotnie w późniejszych jego tekstach; na miejsce nieuleczalnego antagonizmu masy i krytyki (jest to, jego zdaniem, tylko trawestacja odwiecznego filozoficznego przeciwstawienia materii i ducha, gdzie jednostka jest nosicielem duchowości, masa zaś – materialnego bezwładu) wprowadza refleksję nad fundamentalną antynomią, tkwiącą w całej dotychczasowej historii, w której postęp rzeczywisty (zwłaszcza technologiczny) odbywał się kosztem interesów podstawowych mas pracującej ludności. O ile historiozofia Bauera przez samą swoją zawartość zmuszona jest poprzestawać na hasłach czysto teoretycznego wyzwolenia, krytyka socjalistyczna godzi w materialne warunki, które do tej chwili rodziły sprzeczność między rozwojem cywilizacji a potrzebami bezpośrednich wytwórców. Same idee, jak Marks powiada, nigdy nie mogą przekroczyć dawnego świata; potrzebni są ludzie stosujący przemoc, aby idee doczekały się urzeczywistnienia.

* * *

3. *Świat potrzeb*

Jeszcze raz powraca Marks w *Świętej rodzinie* do problemu opozycji między rzeczywistą wspólnotą ludzką a urojoną wspólnotą państwową. Bauer sądzi,

że jednostki ludzkie są egoistycznymi atomami, które dopiero państwo zespala w jeden organizm. Ujęcie to dla Marksa jest spekulatywną fikcją; atom jest samowystarczalny i pozbawiony potrzeb; jednostka ludzka może sobie wprawdzie roić, *że* jest atomem w tym znaczeniu, ale w rzeczywistości nie jest nim nigdy. Świat ludzi bowiem to świat *potrzeb* i one to stwarzają – wbrew wszelkim mistyfikacjom – realne więzi między członkami zbiorowości. Nie państwo tworzy więź społeczną, ale fakt, że ludzie tylko w imaginacji swojej mogą być atomami, gdy w rzeczywistości są egoistycznymi ludźmi. Państwo jest wtórnym tworem potrzeb stanowiących o więzi społecznej, nie zaś odwrotnie. Jeśli zaś świat potrzeb rodzi konflikt, jeśli potrzeby zaspokajane są w walce skłóconych egoizmów, a więź społeczna realizuje się przez swoje przeciwieństwo jako walka, to powstaje dopiero pytanie o możliwość realnej wspólnoty ludzkiej. Bauer tymczasem zadowala się utrwaleniem heglowskiej opozycji między państwem jako wspólnotą i społeczeństwem obywatelskim jako plątaniną egoizmów, i upatruje w tej opozycji wieczną zasadę życia.

4. *Tradycja materializmu*

Po raz pierwszy również dochodzi do głosu w *Świętej rodzinie* świadomość związku, jaki łączy idee socjalistyczne z tradycją filozoficznego materializmu. Marks wyróżnia w dziejach materializmu francuskiego dwa kierunki. Jeden z nich, wywodzący się od Kartezjusza, ma orientację przyrodniczą i w dalszej ewolucji przerasta w nowoczesne przyrodoznawstwo. Drugi, empirystyczny, źródła mający w doktrynie Locke'a, jest bezpośrednią tradycją socjalizmu. W antymetafizycznej krytyce XVIII-wiecznych materialistów, w ich napaściach na dogmatyczne systemy poprzedniego stulecia, w ich materialistycznej orientacji narodziły się przesłanki ideowe socjalizmu. Sensualizm Locke'owski zawierał *implicite* zasadę równości ludzi (każdy człowiek w równym stopniu przychodzi na świat jako *tabula rasa* i wszystkie różnice duchowe między ludźmi są nabyte). Skoro wszyscy są z przyrodzenia egoistami, i skoro wszelka moralność może być tylko zracjonalizowanym egoizmem, to należy zastanowić się nad możliwościami takiej organizacji społecznej, która pozwoli interes egoistyczny każdego uzgodnić z potrzebami wszystkich. Skoro ludzie są bez reszty produktami wychowania i warunków życiowych, to zmienić ludzi można tylko przez to, że zmienione zostaną instytucje społeczne, które ich kształtują. Doktryna Fouriera jest owocem oświeceniowego materializmu francuskiego, a socjalistyczne idee Owena zakorzenione są w myśli Benthama, a poprzez niego – Helwecjusza. Z zasad empiryzmu i utylitaryzmu oświeceniowego, które głoszą, że ludzie nie są dobrzy ani źli z natury, lecz są tacy lub inni dzięki wychowaniu, że interes rządzi moralnością itd., pochodzi impuls do badań nad społecznymi warunkami, jakie ustanowić trzeba, by wspólnota ludzka stała się rzeczywistością.

Marks wypowiada tedy poczucie własnej łączności z tradycjami materializmu – również przeciwko Bauerowi, który za Heglem substancjalizuje samo-

wiedzę (a samowiedza jest wszakże cechą człowieka, nie zaś bytem odrębnym) i wyobraża sobie dzięki temu, że duch może utrzymać spontaniczność wbrew naturze. Również w wyniku tego urojenia Bauer redukuje byt ludzki do czynności umysłowych, a całą historię przeobraża w historię myśli. Rzeczywista historia jest jednak przede wszystkim historią produkcji materialnej.

Święta rodzina zawiera tedy, jeszcze w lakonicznych i ogólnikowych formułach, zalążkowe idee materialistycznego pojmowania dziejów: myśl o mistyfikacji, jakiej poddane są interesy ludzkie, kiedy wyrażane są w postaci ideologicznej, oraz myśl o genetycznej zależności historii idei od historii wytwórczości. Znajdujemy w niej zastosowanie, do nowej historiozofii, klasycznego schematu negacji negacji z heglowskiej dialektyki: własność prywatna w ruchu swojego rozrostu wytwarza sama siłę względem siebie antagonistyczną i inaczej nie może się utrzymać jak produkując swoje samozaprzeczenie; ta siła negatywna jest z kolei koncentratem dehumanizacji i staje się, w miarę jak dehumanizacja ta się pogłębia, warunkiem przejścia do syntezy, w której zniesione zostanie istniejące przeciwieństwo razem z oboma jego członami – własnością i proletariatem – umożliwiając przez to powrót człowieka do samego siebie.



Właściwe założenia materialistycznego pojmowania dziejów znalazły się w następnym dziele napisanym wspólnie przez Marksa i Engelsa, *Ideologii niemieckiej*. Marks do początku 1845 roku mieszkał w Paryżu, aktywnie uczestnicząc w zgromadzeniach tamtejszych organizacji socjalistycznych, nade wszystko Związku Sprawiedliwych; Engels działał w Niemczech, propagując słowem i piórem idee komunistyczne i próbując z rozproszonych grup utworzyć jednorodną organizację socjalistyczną. W lutym 1845 roku Marks został wysiedlony z Paryża (na żądanie rządu pruskiego) i przeniósł się do Brukseli, dokąd wiosną przybył również Engels. Obaj latem udali się do Anglii, gdzie nawiązali kontakty z ruchem czartystowskim i zainicjowali stworzenie ośrodka międzynarodowej współpracy ruchów rewolucyjnych różnych krajów. Po powrocie do Brukseli, prowadząc nadal pracę na rzecz zjednoczenia organizacji rewolucyjnych, przystąpili do nowej filozoficznej rozprawy z niemiecką filozofią.

Rozdział VIII

IDEOLOGIA NIEMIECKA

Ideologię niemiecką ukończyli Marks i Engels w 1846 roku, jednakże nie udało im się dzieła ogłosić. Fragmenty rękopisu zaginęły, a zachowany tekst ogłoszony został częściowo przez Bernsteina w 1903 roku, w całości zaś dopiero w 1932 roku w MEGA. Głównymi obiektami krytyki są w tym dziele Feuerbach, Stirner oraz tak zwany prawdziwy socjalizm; Bruno Bauer występuje już tylko ubocznie. Filozoficznie najistotniejsze są części, poświęcone krytyce „człowieka gatunkowego" Feuerbacha i człowieka „egzystencjalnie" ujętego Maxa Stirnera. W tych partiach również dochodzi do głosu najwięcej pozytywnych przemyśleń autorów. (Feuerbach zresztą głównie krytykowany jest pośrednio, wykładem własnego ich stanowiska). Antropologii Feuerbachowskiej przeciwstawia się człowieczeństwo pojęte jako kategoria historyczna; Stirnerowskiemu absolutowi jednostkowej samowiedzy – człowiek, który w samej swojej jednostkowości i wyjątkowości urzeczywistnia społeczną swoją naturę. Z perspektywy problematyki, która okazała się w dalszym rozwoju marksizmu najżywotniejsza, za ośrodkowe idee *Ideologii niemieckiej* uznać należy te, które odnoszą się do stosunku między myśleniem ludzi a ich warunkami życiowymi; w nich zawierają się sprecyzowane następnie założenia materialistycznego pojmowania dziejów.

1. Pojęcie ideologii

Pojęcie ideologii powstało w końcu XVIII stulecia. Wprowadził je Destutt de Tracy na oznaczenie nauki zajmującej się pochodzeniem i prawami działania „idei" w znaczeniu Condillaca (tj. wszelkich faktów psychicznych) oraz stosunkiem ich do języka. Nazwa „ideologowie" używana była także na oznaczenie grupy politycznej, która kontynuowała tradycje encyklopedystów (Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Daunou); Napoleon używał względem nich tego słowa w sensie pejoratywnym, rozumiejąc przez „ideologa" – politycznego marzyciela. U heglistów pojawiało się z rzadka to słowo dla oznaczenia procesu poznawczego rozważanego w jego subiektywnej stronie.

Marks i Engels używają słowa „ideologia" w sensie własnym, który się upowszechnił następnie. W samej książce nie znajdujemy wprawdzie wyraźnej

definicji terminu, jednakże sposób jego użycia jasno wskazuje sens – ten sam, który Engels charakteryzuje znacznie później w *Ludwiku Feuerbachu* (1888) i w liście do Mehringa z 14.7.1893 r. Ideologia w tym znaczeniu jest to mianowicie świadomość fałszywa, czyli proces myślowy w taki sposób zmistyfikowany w świadomości, iż człowiek nie zna sił, które rzeczywiście kierują jego myśleniem i wyobraża sobie, że powoduje nim czysta konsekwencja myśli samej oraz czysto myślowe wpływy; w myśleniu ideologicznie zdeformowanym człowiek nie jest świadom, że wszelka myśl, i w szczególności jego własna, poddana jest w swoim toku i wynikach działaniu pozamyślowych warunków społecznych, i że warunki te *wyraża* w postaci zniekształconej przez interesowne preferencje jakiejś zbiorowości. Ideologia tedy to całość idei (w sensie: poglądów, opinii, haseł – nade wszystko odnoszących się do życia społecznego, a więc opinii filozoficznych, religijnych, ekonomicznych, historycznych, prawnych, a także utopii, programów politycznych i gospodarczych), które żyją życiem pozornie niezależnym w umysłach swoich wyznawców, rządzone własnymi prawami, pozbawione samowiedzy swoich źródeł w społecznych warunkach i swojej funkcji w utrzymywaniu lub odmienianiu tychże warunków. Że myśl ludzka wyznaczona jest przez konflikty materialnego życia ludzi, okoliczność ta nie jest uświadamiana w ideologicznych wytworach – inaczej nie byłyby one właśnie ideologią. Ideolog jest to przeto myślowy reprezentant pewnej konfliktowej sytuacji społecznej, nie zdający sobie sprawy ze związku genetycznego i funkcjonalnego między własną myślą i tą sytuacją. Wszyscy filozofowie w tym sensie są ideologami, ale także reformatorzy i myśliciele religijni, teoretycy prawa, twórcy programów politycznych (dopiero znacznie później, w epoce stalinowskiej, upowszechnił się w marksizmie inny użytek słowa „ideologia", w którym nie miało ono koniecznie oznaczać świadomości zmistyfikowanej, ale odnosiło się do wszelkich form świadomości społecznej – również tych, co do których panowało założenie, że są wolne od mistyfikacji i zniekształceń i wyrażają czysto naukowy opis świata; mówiło się wtedy „ideologia marksistowska" lub „ideologia naukowa" – zestawienia, których Marks i Engels nie mogliby użyć pozostając przy swoim znaczeniu słowa).

To właśnie Marksowskie pojęcie ideologii było punktem wyjścia dla XX-wiecznej teorii ideologii i, ogólniej, socjologii wiedzy (Mannheim), to jest nauki o myślach rozważanych niezależnie od pytania, czy są prawdziwe, czy fałszywe (albowiem mistyfikacja ideologiczna jest czym innym niż „fałsz" w poznawczym sensie; określenie jakiejkolwiek produkcji duchowej jako ideologii nie mówi nic o prawdzie ani fałszu samej jej treści), ale rozważanych ze względu na to, że są sposobem manifestowania się pewnych interesów grupowych, że są narzędziami praktycznymi, za pomocą których zbiorowości ludzkie (klasy społeczne, lecz nie tylko klasy) dochodzą swoich partykularnych interesów i wartości. Teoria ideologii bada zatem konflikty społeczne i struktury społeczne poprzez ich wyraz myślowy, bada myśli ludzkie, teorie, wierzenia, programy i doktryny, ze względu na zależność, jaka zachodzi między treściami tych myśli a sytuacjami społecznymi, w których powstają; ujmuje zatem myśl jako maskaradę rzeczywistości. Mannheim zwrócił uwagę, że ten rodzaj refleksji

narodził się jeszcze przed Marksem; Machiavelli pierwszy, jego zdaniem, odsłonił maskaradowy charakter ideałów moralnych, wierzeń religijnych i doktryn filozoficznych. Po Marksie, a przed Mannheimem, ten sam rodzaj refleksji znamy z twórczości Nietzschego i Soreła. Odróżnienie, w analizie myśli, jej treści ideologicznej od jej poznawczych wartości, więc odróżnienie badań nad funkcjonalno-genetycznym uwarunkowaniem myśli od badań nad jej naukową prawomocnością, jest współcześnie powszechnie przyjęte. Marks był pionierem tego odróżnienia, jednakże chodziło mu nie tylko o wskazanie zależności zachodzących między myślami a interesami, lecz także o wyróżnienie określonego typu interesów, który w ideologicznej produkcji jest wyznacznikiem najpotężniejszym, mianowicie interesów związanych z klasowym podziałem społeczeństwa.

Marks rozpoczyna od ośrodkowego złudzenia niemieckich ideologów, którzy mniemają, że skoro świat ludzki znajduje się we władzy fałszywych myśli i wyobrażeń, skoro ludzie są w niewoli własnych tworów myślowych (bogowie w ujęciu Feuerbacha), to krytyka filozoficzna zdolna jest te fałszywe myśli doprowadzić do zagłady, fałsz ich zdemaskować, a przez to również zrewolucjonizować rzeczywistość, którą owe mylne wyobrażenia podtrzymują. Podstawowym zadaniem Marksa i Engelsa jest tedy wykazanie, że panowanie złudzeń w ludzkich umysłach nie jest zależne od samych zniekształceń tychże umysłów i dlatego przez oddziaływanie na świadomość nie daje się uleczyć, ale zakorzenione jest w warunkach społecznych i daje tylko myślowy wyraz sytuacji społecznego zniewolenia.

2. *Byt społeczny i świadomość*

Podejmując więc temat, ogólnikowo już w poprzednich tekstach zaanonsowany, Marks i Engels chcą zburzyć schemat młodoheglistów i Feuerbacha, który zakłada, że schorzenia i deformacje umysłowe są pierwotne względem społecznej niewoli i odpowiadają za inne nieszczęścia ludzkie. Podejmują analizę pochodzenia idei, jednak nie w sensie Condillaca; chcą zbadać *społeczne warunki wytwarzania się świadomości*. Hegliści w złudzeniach swoich nie ograniczają się do wiary we wszechmoc myśli w historii socjalnej. Sądząc, że stosunki międzyludzkie są wyrazem fałszywych wyobrażeń ludzi o świecie i sobie samych, nie zaś odwrotnie, hegliści – od Straussa do Stirnera – redukują ponadto wszelkie ludzkie poglądy – polityczne, prawne, moralne czy metafizyczne – do teologii, całość świadomości społecznej czynią świadomością religijną; stąd również, konsekwentnie, upatrują w krytyce religii uniwersalny lek na wszelkie schorzenia ludzkości.

W rzeczywistości jednak, wedle Marksa i Engelsa, nie myśl jest pierwotnym wyróżnikiem człowieczeństwa, ale myśl jako jakość pierwotna odróżnia ludzi od zwierząt, ale *wytwarzanie środków do życia*. Produkcja narzędzi ukonstytuowała człowieka w jego swoistości bytowej. To, czym są ludzie, zależy również w toku całej historii późniejszej od sposobu ich reprodukowania własne-

go życia; od tego zależy też ich sposób myślenia. Ludzie są tym, czym są w zachowaniu, są tedy przede wszystkim całością działań, w których odtwarzają własne materialne życie: „Jak osobniki życie swe uzewnętrzniają – tacy są. To, czym są, zbiega się zatem z ich produkcją, zarówno z tym, *co* wytwarzają, jak i z tym *jak* wytwarzają. A więc to, czym osobniki są, zależy od materialnych warunków ich produkcji". Poziom produkcji, określony przez siły wytwórcze, to jest przez poziom narzędzi i umiejętności technologicznych, sam z kolei wyznacza strukturę społeczną. Otóż struktura społeczna to głównie struktura podziału pracy, a rozwój historyczny ludzkości przebiega w fazach określonych przez różne formy postępującego podziału pracy. Każda nowa forma podziału pracy jest zarazem nową formą własności. Pierwotna własność plemienna, antyczna własność gminna i państwowa, feudalna własność stanowa – ziemska i rzemieślnicza, własność kapitalistyczna – oto różne formy społecznego bytu, wyłonione z różnych zdolności produkcyjnych, jakimi społeczeństwo rozporządzało. Wszelkie świadome życie ludzi może być rozważane sensownie dopiero wtedy, gdy ujęte jest jako składnik całości życia, określonego najpierw przez sposób zaspokajania potrzeb elementarnych, rozszerzanie się zakresu potrzeb, sposób reprodukowania gatunku w życiu rodzinnym oraz system kooperacji, który sam należy uznać za część sił wytwórczych. Świadomość nie jest niczym innym jak uświadomionym bytem ludzkim, ale również samomistyfikacja świadomości, która roi sobie, że sama siebie tylko w pracy swojej określa, uwarunkowana jest podziałem pracy. Dopiero wtedy mianowicie, gdy poziom produkcji pozwala oddzielić pracę wytwórczą od umysłowej, świadomość może sobie wyobrażać, że jest czymś innym jeszcze aniżeli świadomością praktyki życiowej i wytwarzać czyste, oddzielone gatunki pracy umysłowej, jak filozofia, teologia czy moralność. Co więcej, myśli panujące danej epoki oddzielają się z czasem od jednostek panujących, to jest praca myślowa staje się odrębnym zajęciem, pojawia się zawód ideologa; w tych warunkach łatwo upowszechnia się mniemanie, że myśl rządzi historią, że stosunki między ludźmi można – jak Hegel to czyni – wyprowadzić z samego pojęcia człowieka. „...Urojone stwory ludzkiego mózgu są nieodzownymi sublimatami ich [ludzi] materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego. Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii oraz odpowiadające im formy świadomości, tracą już przeto pozory samodzielności. Nie mają one historii, nie mają rozwoju; to tylko ludzie, rozwijając swą produkcję materialną i swe materialne stosunki wzajemne, zmieniają wraz z tą swoją rzeczywistością również swoje myślenie i wytwory tegoż myślenia. Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość... świadomość zaś rozpatruje się tylko jako ich (żywych osobników) świadomość".

Te pierwsze, dość jaskrawe, sformułowania materialistycznej interpretacji dziejów anonsują już późniejsze spory o rozumienie Marksowskiej zależności myśli od stosunków społecznych. Twierdzenie, iż takie dziedziny życia społecznego jak religia, moralność i prawo nie mają w ogóle historii własnej, nasuwa bowiem przypuszczenie, że dla Marksa idee ludzkie są tylko naturalną

sekrecją życia społecznego, pozbawioną aktywności własnej, ubocznym produktem historii rzeczywistej, to jest procesów materialnej wytwórczości i odpowiadających im stosunków własnościowych (czy też, jak to później mawiali krytycy marksizmu, życie duchowe jest „epifenomenem" stosunków produkcyjnych). Wokół tej kwestii rozgrywał się spór między tak zwanym materializmem ekonomicznym a tą wersją marksizmu, która aktywną i samodzielną funkcję historyczną przypisuje „subiektywnym" okolicznościom, to jest właśnie działalności myślowej oraz swobodnie zamierzonej aktywności politycznej.

Jest widoczne, że niepodobna przypisywać Marksowi twierdzenia, iżby proces historyczny przebiegał w ogólności samą mocą „praw dziejowych", zgoła niezależnie od tego, co ludzie myślą sami o swoim życiu, i by myślowe procesy oraz ich wytwory stanowiły tylko „pianę" historii, nie uczestniczącą w jej przebiegu. Marks mówi o czynnej funkcji idei jako niezbędnego warunku w utrzymywaniu i przeobrażaniu form życia społecznego (zresztą w skład pojęcia sił wytwórczych wchodzą również umiejętności i sprawności technologiczne ludzi). Człowieczeństwo nie konstytuuje się, w jego oczach, przez samowiedzę – ta jest mu dana jako produkt życia, przy czym też nie w postaci *„czystej", ale jako samowiedza zartykułowana w języku, to jest jako samowiedza* komunikatywna, określona co do formy przez narzędzia komunikacji zbiorowej. W tym znaczeniu świadomość jest zawsze wytworem społecznym. Jednakże, powiada Marks, „okoliczności w tym samym stopniu tworzą ludzi, w jakim ludzie – okoliczności". Zarówno zniewolenie społeczne, jak ruch zmierzający do jego zniesienia, muszą mieć za warunek pewne okoliczności subiektywne. Ujarzmienie materialne wymaga ujarzmienia duchowego: myśli klasy panującej są również myślami panującymi; klasa dysponująca siłą materialną dysponuje także środkami przemocy umysłowej, produkuje i upowszechnia idee, które „wyrażają" jej panowanie.

Pytanie o to, czy można przypisywać Marksowi teorię, która ujmuje dzieje jako anonimowy proces, gdzie świadome zamiary i myśli ludzkie występują jedynie w charakterze ubocznych dodatków, wydaje się negatywnie przesądzone; jednak teoria ta, również w takim sensie, przy którym myśli, uczucia, zamiary i wola ludzka uchodzą za niezbędny warunek procesu dziejowego, pozostawia ogniska sporu interpretacyjnego. Można bowiem przy tym założeniu przechować całkowicie zasadę ścisłego determinizmu historycznego, mianowicie traktować owe „subiektywne" okoliczności jako konieczne ogniwa wydarzeń, lecz zarazem ogniwa wyznaczone bez reszty przez okoliczności niesubiektywne, z których powstają, przypisywać im tedy rolę współczynną, lecz odmawiać zdolności do inicjatywy, to jest przeczyć temu, by swobodny ruch myśli i uczuć mógł samodzielnie cokolwiek w dziejach zainicjować. Inaczej: również przy odrzuceniu interpretacji Marksa w duchu ekonomicznego materializmu, pozostaje spór o miejsce wolnego działania w procesie dziejowym; spór ten w rzeczy samej doszedł do głosu w różnych odmianach marksizmu w naszym stuleciu i bynajmniej nie może uchodzić za ukończony.

3. *Podział pracy i jego zniesienie*

Genetycznie pierwotnym źródłem konfliktów społecznych jest wedle Marksa podział pracy. Podział pracy nieuchronnie rodzi starcie między trzema poziomami życia, jakimi są siły wytwórcze, stosunki międzyludzkie oraz świadomość. Podział pracy wytwarza nierówność i własność prywatną, on również odpowiedzialny jest za przeciwieństwo między interesem jednostkowym i ogólnym (tj. tym, który powstaje z nieuchronnej zależności wzajemnej ludzi). Dopóki podział pracy pączkuje i utrwala się w sposób żywiołowy, nie poddany kontroli ludzkiej, jego wyniki społeczne stają się siłą obcą, panującą nad jednostkami, i przedstawiają się ludziom jako samodzielna, nadludzka moc, nie zaś ich własny wytwór.

Marks, jak widać, uogólnia pojęcie alienacji, przenosząc mechanizm jego działania na całość historycznego procesu. Nie tylko – jak Feuerbach sądził – wyobrażenia religijne są tworami wyobcowanymi. Sama historia jest historią wyobcowaną, ponieważ ludzkość nie panuje nad jej przebiegiem, a rezultaty jej działań nie są poddane władzy człowieka, lecz toczą się jako bezosobowy proces przygniatający swoją zagadkowością jego bezsilnych uczestników. Zniesienie alienacji jest tedy przywróceniem człowiekowi władzy nad rezultatami jego własnych działań, uczynieniem historii ludzką, to jest przez ludzi nadzorowaną historią.

Skoro genetycznie podział pracy wyróżniony jest jako pierwotne źródło społecznej nierówności i własności, komunizm musi być nade wszystko zniesieniem podziału pracy. Dlatego komunizm możliwy jest dopiero w warunkach, które zapewniają wszechstronność rozwoju każdemu i gdzie nikt nie jest przykuty do jednego rodzaju zajęcia, ale każdy może uczestniczyć kolejno we wszystkich formach pracy. Reifikacja wytworów ludzkich, ich przeobrażenie się w samodzielne moce panujące nad jednostkami, jest jednym z najważniejszych czynników procesu dziejowego; ona również sprawia, że „interes ogólny" usamodzielnia się w postaci państwa, które jest obecnie niezbędną formą, pozwalającą burżuazji utrwalać swoją własność. W łonie państwa walki polityczne są wyrazem konfliktu klas, przy czym każda klasa aspirująca do władzy musi przedstawiać własny interes partykularny jako interes powszechny, a jej ideologia ma za zadanie mistyfikację tę utwierdzać.

Ową alienację procesu historycznego wobec ludzi, twórców tegoż procesu, przyrównuje Marks później do sytuacji ucznia czarnoksiężnika z bajki Goethego; niedoświadczony terminator wyzwala z zaklęcia czarodziejskie moce, których później nie umie przywołać do posłuchu i które obracają się w potęgę groźną dla samego zaklinacza. Zniesienie alienacji nie jest jednak możliwe w dowolnych warunkach. Dwa warunki są po temu nieodzowne: po pierwsze, samo zniewolenie musi się stać nie do zniesienia, ogromna masa ludzi musi zostać wydziedziczona z własności i pozostawać w przeciwieństwie bezwzględnym w stosunku do istniejącego porządku; po wtóre, rozwój technologiczny musi być niezmiernie posunięty – komunizm w niedojrzałych warunkach byłby tylko upowszechnieniem nędzy. Ów rozwój musi mieć nadto charakter uni-

wersalny, to znaczy stać się czynnikiem wyznaczającym życie gospodarcze całego świata; komunizm może narodzić się dopiero w warunkach, gdy działa rynek światowy i powszechna zależność gospodarcza krajów. Jest on możliwy tylko jako czyn narodów panujących i najbardziej rozwiniętych, w których rewolucja dokona się jednocześnie. Proletariat zdolny do przewrotu komunistycznego może być tylko klasą, która jako taka istnieje w skali światowej.

Ostatni ten punkt, który należy do podstawowych założeń Marksowskiej teorii rewolucji, miał się stać następnie przedmiotem gwałtownych sporów w początkach epoki stalinowskiej, kiedy to na porządku dnia stanął problem budownictwa komunizmu w jednym odosobnionym kraju.

Ale warunki społeczne, które czynią komunizm możliwym, czynią zarazem ruch ku niemu nieuchronnym. „Komunizm jest dla nas nie *stanem*, który należy wprowadzić, nie *ideałem*, którym miałaby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem *rzeczywisty* ruch, który znosi stan obecny". Również ta myśl Marksa, w różnych odmianach później przezeń wypowiadana, stała się okazją do istotnej kontrowersji: czy ruch komunistyczny ma niejako podążać za spontanicznym rozwojem masowego sprzeciwu i nadawać mu formę, czy też ma sam, z zewnątrz, organizować ów sprzeciw, nie czekając na żywiołowe dorastanie klasy do rozumienia swoich warunków? Czy wytyczną działania politycznego jest pewien stan ostateczny, któremu muszą być podporządkowane bieżące działania polityczne, czy też – jak głosili reformiści – ruch robotniczy ma poprzestać na walce o poszczególne, za każdym razem sytuacyjnie określone zdobycze? Problemy te zostały rozwinięte w późniejszych polemikach. W epoce *Ideologii niemieckiej* Marksowi i Engelsowi chodziło w tej kwestii nade wszystko o ogólną myśl, wedle której komunizm nie jest arbitralnie skonstruowanym ideałem najlepszego świata, lecz naturalną tendencją historycznego procesu. Dopóki przesłanki społeczne całkowitego przewrotu nie są w pełni gotowe, jest rzeczą obojętną, jak i ile razy idea tego przewrotu była wypowiadana. Ale przewrót komunistyczny różni się zasadniczo od wszystkich poprzednich. Dawne rewolucje zmieniały podział pracy, dystrybucję społecznych działań ludzi. Rewolucja komunistyczna doprowadzi do *zniesienia podziału pracy* w ogólności i do zniesienia tym samym podziału klasowego, a więc do likwidacji *klas* i likwidacji *narodów* jako odrębnej segmentacji ludzkiego gatunku. Komunizm po raz pierwszy doprowadza do skutku przewrót uniwersalny w stosunkach produkcji i wymiany, po raz pierwszy traktuje wszystkie dotychczasowe formy rozwoju społecznego jako twory ludzkie i poddaje je władzy zjednoczonych osobników.

4. *Indywidualność i wolność*

Powrót człowieka do pełni człowieczeństwa, która znosi napięcie między aspiracjami osobniczymi i interesem zbiorowym, nie jest wcale dla Marksa wyrzeczeniem się życia indywidualnego ani wolności jednostkowej. Kwestia wolności i indywidualności ludzkiej jest interpretacyjnie ważna, między innymi

w obliczu pospolitego złudzenia, iżby Marks traktował osobniki ludzkie tylko jako egzemplarze klas społecznych i by „powrót do istoty gatunkowej" był w jego oczach unicestwieniem życia osobowego, redukcją osobowości do „wspólnej natury" społecznej. W myśl tej interpretacji – spotykanej zarówno u krytyków marksizmu, jak wśród jego wyznawców – sama kategoria indywidualności jest w tej doktrynie niekonstruowalna, bądź też indywidualność pojawia się tylko jako przeszkoda w doprowadzeniu społeczeństwa do homogenicznej jedności. *Ideologia niemiecka* nie poddaje się jednak takiemu rozumieniu. Marks mianowicie odróżnia w niej *osobowość* od *przypadkowości życia*; różnica ta jest dla niego faktem historycznym. Sprzeczność między jednostką a systemem stosunków międzyludzkich jest dalszym ciągiem sprzeczności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcyjnymi. Dopóki sprzeczności tej nie ma, warunki, w jakich jednostka działa, nie przedstawiają się jej jako rzeczywistość zewnętrzna, ale są częścią jej indywidualności. Do tej pory stosunki społeczne, w które uwikłane były jednostki jakiejś klasy, były właśnie takie, iż jednostki uczestniczyły w nich tylko jako przeciętne, jako egzemplarze swojej klasy, nie zaś jako indywidua. Jednocześnie, ponieważ twory ich działania wymykały się spod ich kontroli, warunki życia podlegały zreifikowanej, pozaludzkiej władzy, a jednostka sama wystawiona była w swoich losach na pełną przypadkowość. Tę przypadkowość życia nazywano wolnością. Więzi osobowe między ludźmi przekształciły się w więzi rzeczowe, to jest ludzie w stosunkach między sobą występowali jako reprezentanci bezosobowych sił panujących w świecie – jako towary, jako nosiciele pieniądza czy władzy – a wolność występowała jako brak kontroli ze strony pojedynczego człowieka nad warunkami własnego życia, więc jako niemoc osobnika w obliczu świata. Zniesienie tej reifikacji, to jest poddanie sił rzeczowych władzy ludzkiej, jest więc również, wedle Marksa, przywróceniem człowiekowi życia osobowego, jako że zanik zreifikowanych stosunków między ludźmi umożliwia jednostce wszechstronny rozwój jej własnych, osobniczych uzdolnień i talentów. W takiej wspólnocie ludzie uczestniczą już nie jako egzemplarze klasy, ale jako jednostki właśnie.

Jeśli więc pewne jest, że Marks, wbrew tradycji kartezjańskiej, nie zamierza konstruować pojęcia człowieka przez samowiedzę (ta jest dlań wtórna zarówno względem życia fizycznego, jak względem życia społecznego), to jednak równie jest pewne, że chce ocalić zasadę indywidualności – nie tak jednak, by była ona antagonistyczną siłą względem „interesu powszechnego", lecz zbiegała się z nim doskonale. Nie jest to jednak nowa wersja oświeceniowej teorii „rozumnego egoizmu", wedle której należycie zorganizowany porządek prawny może usunąć konflikt między osobnikiem – nieuchronnie egoistycznym – a zbiorowością, sprawiając, że działania przeciwne interesowi społecznemu obrócą się przeciw sprawcy, że więc dobrze pojęty egoizm stanie się siłą społecznie konstruktywną. Marks bowiem nie przyjmuje wcale teorii „przyrodzonego egoizmu". Pod tym względem jest bliższy filozofii Fichtego. Wierzy, że zniesienie zależności ludzi od wyobcowanych sił będzie zarazem przywróceniem człowiekowi jego społecznej natury, to jest przyswojeniem sobie przez

jednostkę wspólnoty jako własnej, zinterioryzowanej natury. Ale ta wspólnota, świadomie obecna w każdym z jej uczestników, nie ma być wcale roztopieniem osobowości w zhomogenizowanej anonimowości kolektywu, nie ma być narzuceniem czy dobrowolnym przyjęciem jednorodności: przecież takie właśnie ujęcie uważał Marks za składnik prymitywnego komunizmu utopijnego, który nie jest przezwyciężeniem własności prywatnej, ale który jeszcze do niej nie dorósł. Przeciwnie, komunizm umożliwia ujawnienie maksimum możliwości każdego osobnika ludzkiego; likwiduje warunki hamujące rozwój osobowy, a ustanowione przez władzę rzeczy nad człowiekiem, przez przypadkowości życia osobniczego, przez redukcję jednostek do sytuacji przeciętnych, przez alienację pracy. Nie jest jednak jasne, na czym polegać ma bliżej to doskonałe uzgodnienie jednostkowości i wspólnoty ani na czym opiera się przepowiednia, iż ono nastąpi, chociaż jasne jest, że zdaniem Marksa komunizm stwarza warunki, w których indywidualne możliwości człowieka będą przejawiać się tylko w sposób społecznie konstruktywny, w których więc konflikty międzyludzkie utracą w ogólności wszelkie podstawy istnienia.

5. *Max Stirner. Filozofia egocentryzmu*

Kwestie osobowości i wolności osobniczej rozwinęli autorzy *Ideologii niemieckiej* w polemice z Maxem Stirnerem. Stirner (właściwe nazwisko Johann Caspar Schmidt, 1806-1856) uczestniczył w berlińskim kręgu młodoheglowskim, a głośne jego dzieło *Der Einzige und sein Eigentum (Jedyny i jego własność)* (1844) należy już do epoki ideowego rozkładu heglowskiej lewicy i stanowi przeróbkę jej kultu człowieka w duchu skrajnego egocentryzmu. Przed ogłoszeniem *Jedynego* Stirner, w latach 1841-1842, pisywał – przeważnie anonimowo – artykuły, recenzje i korespondencje w różnych pismach (zwłaszcza „Rheinische Zeitung" i „Leipziger Allgemeine Zeitung"). Nie udało mu się dostać posady w szkolnictwie państwowym i przez czas dłuższy zarabiał na życie jako nauczyciel prywatnej pensji żeńskiej; dzięki bogatemu ożenkowi mógł następnie próbować szczęścia w spekulacjach handlowych, co jednak przywiodło go do bankructwa i do więzienia dla dłużników. Los obszedł się z nim złośliwie; apologeta suwerennego absolutu jaźni umarł mianowicie od ukłucia muchy; mogło to zaiste wyglądać na grubiański żart pana Boga. Po *Jedynym* Stirner ogłosił jeszcze kilka drobnych artykulików i polemik oraz jedną kompilacyjną książkę pod tytułem *Historia reakcji* (1852). Główne jego dzieło było krótkotrwałą sensacją w Niemczech. Zapomniano o nim następnie na kilkadziesiąt lat i dopiero w ostatniej dekadzie stulecia ożywione zostało ponownie, stało się przedmiotem licznych komentarzy, wznowień i weszło w skład klasycznej literatury anarchistycznej; przynajmniej niektóre odmiany anarchizmu uznały w autorze swego ideologa. Nierzadko upatruje się też współcześnie w Stirnerze egzystencjalistę *avant la lettre*, jako że fundamentalne założenie jego rozmyślań – niemożność redukcji samowiedzy osobowej do czegokolwiek innego niż ona sama – może uchodzić za formułę pewnej wersji

filozofii egzystencjalnej. Jest to bardziej zbieżność niż faktyczna ciągłość historyczna: tylko za pośrednictwem Nietzschego, który znał dzieło Stirnera (choć nie wymienia go nigdzie w swoich tekstach), zachodzi pewien realny związek między Stirnerem i egzystencjalizmem współczesnym.

Dzieło Stirnera jest manifestem absolutnego egoizmu, filozoficzną afirmacją „Ja", pojętego wszakże nie jako indywiduum wyróżnione w świecie, ciało lub dusza, lecz jako samowiedza właśnie, a więc „Ja", którego istnienie i świadomość istnienia są identyczne. Apologia „jedynego" jest najskrajniejszą reakcją na heglowską redukcję osobników ludzkich do narzędzi uniwersalnej idei; ale jest to również odpowiedź na filozofię Feuerbacha z jej kultem człowieka sprowadzonego do gatunku, na religię chrześcijańską, która osobniki ludzkie podporządkowuje wartościom przez Boga narzuconym, na liberalizm wreszcie z jego demokratyczną wiarą we wspólność natury ludzkiej, na socjalizm i po części nawet na Marksa (którego Stirner raz cytuje jako autora *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa*).

Stirner twierdzi, w rzeczy samej, że cała filozofia składa się z różnych prób zniewolenia autentycznego indywiduum ludzkiego przez liczne formy bezosobowego bytu powszechnego. Hegeł pozbawił osobniki ludzkie realności, traktując je jako manifestacje powszechnego ducha. Feuerbach pozornie tylko doprowadził do filozoficznej emancypacji człowieka, demaskując alienację religijną; tyranię Boga zastąpił bowiem tyranią „człowieka gatunkowego", człowieka-powszechnika. Otóż tak samo jak Feuerbach przeciwstawił Bogu – człowieka gatunkowego, przeciwstawia Stirner „człowiekowi" – niesprowadzalne, wyłącznie sobie dane, każdorazowo jedyne „ja". Wszystkie religie, filozofie, doktryny polityczne każą „mnie" zajmować się nieustannie sprawami cudzymi: Boga, człowieka, społeczeństwa, państwa, ludzkości, prawdy – nigdy *mną* po prostu. Ale dla mnie jedynie moja sprawa jest ważna; nie potrzebuje też ona usprawiedliwienia, ponieważ jest *moja* właśnie. Stąd słowa Goethego, które Stirner wziął za motto swych rozważań: *„Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt"* – „Sprawę swoją ugruntowałem na nicości". „Ja" nie jest rzeczą opisywalną w słowach, które służą do opisu innych rzeczy, jest bezwzględnie niesprowadzalne, jest samowystarczalną pełnią subiektywności, światem całkowitym i zakończonym. Afirmując swoje „ja" jestem po prostu sobą, dla siebie „ja" jest rzeczywistością jedyną i jedyną wartością. „Ja" jest suwerenne, nie znosi nad sobą żadnego zwierzchnictwa ludzkości, prawdy, państwa i podobnych bezosobowych tworów, ustawicznie usiłujących je krępować. Wszystkie wartości ogólne są „mnie" obce, nie obchodzą mnie nic. Z tego punktu widzenia różnice między rozmaitymi doktrynami moralnymi czy filozoficznymi są nie znaczące; chrześcijaństwo zdeprecjonowało miłość własną, egoizm, kaprys; ale liberalizm czyni to samo, choć w imię innej zasady. Skutek jest taki sam. Idea równości jest równie niszcząca dla suwerenności „ego", jak despotyzm Boga: sprowadzając jednostki do bytu, polegającego na równym udziale w bezosobowej naturze człowieczeństwa, określam osobowość ludzką z zewnątrz, czynię z niej egzemplarz gatunku, niszczę ją zatem. Socjalizm w inny sposób prowadzi do tego samego wyniku, usiłując zredukować niepowtarzalne

„ego" do anonimowości społecznego bytu, a jego wartości czyniąc podrzędnymi względem wartości powszechnych. W sumie, ze względu na kwestię zasadniczą – emancypacji „ego" – zniewolenie moje jest niemal takie samo – czy bezosobowy rozum heglowski jest jego źródłem, czy człowiek-powszechnik, czy bóstwo, czy zbiorowość. Wszyscy chcą jedynie rzeczywistą egzystencję ludzką, to jest egzystencję subiektywną, sprowadzić do jakiejś uniwersalnej istoty, a więc chcą usunąć konflikt między podmiotem ludzkim i społeczeństwem, znosząc sam podmiot. Prawdziwe zniesienie alienacji ludzkiej to likwidacja wszystkiego, co poddaje „ego" jakiejkolwiek „ogólności", wartościom bezosobowym. Filozofia Stirnera jest więc afirmacją egoizmu i egocentryzmu totalnego, w którym cały świat o tyle tylko się liczy, o ile może być narzędziem dla osiągania wartości ekskluzywnie do „ja" przywiązanych.

Czy możliwe jest, przy tych założeniach, jakiekolwiek życie zbiorowe? Tak, twierdzi Stirner, ale chodzi o to, by stosunki między jednostkami były osobowe, to jest nieupośrednione przez społeczeństwo, przez instytucje, wolne od zreifikowanych form. Dlatego zadanie wychowawcze nie na tym polega, by urabiać ludzi przez wzgląd na przysługi, jakie mogą oddać zbiorowości; żądanie edukacji, która ma – jak w doktrynach liberalnych – wychować dobrych obywateli państwa, jest zniewoleniem „ego", tryumfem „ogólności" nad rzeczywistą egzystencją; pod tym względem liberalizm jest kontynuacją chrześcijaństwa, a komunizm – dalszym ciągiem liberalizmu. Stirner twierdzi tedy, że osobnik ludzki poddany jest alienacji, ilekroć podporządkowany jest czemukolwiek poza sobą samym – również „dobru", również „prawdzie" jako wartościom ogólnie obligującym. Nie ma dobra powszechnego, nie ma reguł moralnych, które z zewnątrz miałyby mi się narzucać jako obowiązek, nawet reguły logiki są tyranią nad moją „jedyną" egzystencją. Ale i sam język zawiera w sobie groźbę, jest bowiem formą życia zreifikowanego. Nie wiadomo zresztą dokładnie, w jaki sposób ów program egoizmu totalnego dałby się zrealizować; dla Stirnera bowiem cała kultura ludzka jest zbiorem narzędzi ucisku nad „ego", w konsekwentnej autoafirmacji zatem „ja" powinienem wyrzec się wszystkiego, co zastaję jako utrwalony wytwór kultury zbiorowej – naukowej, obyczajowej czy artystycznej; wszystkie one służą bowiem utrwalaniu „mojej" niewoli. Wtedy dezalienacja, czyli powrót do autentyczności, byłaby nie czym innym jak zniszczeniem kultury, odwrotem ku zwierzęcości, byłaby zwyczajnie afirmacją dla każdorazowego wyrażania swoich namiętności w sposób nieskrępowany. Skoro swoiście ludzkie zachowania są wyznaczone przez zbiorowo powstałą cywilizację, odrzucenie globalne norm owej cywilizacji musiałoby być powrotem do przedludzkiego stanu. Stirner nie wypowiada tej konsekwencji. Odwołuje się natomiast do potrzeby buntu „ego" przeciw zniewoleniu. Bunt nie ma być żadną zmianą warunków społecznych, żadnym dążeniem do przeobrażenia sytuacji zewnętrznej, ale aktem emancypującej się samowiedzy osobowej; może się przeto spełnić w dowolnych warunkach zewnętrznych. „Bunt" jest tylko auto-afirmacją, w której przeciwstawiam siebie, swoje „ego" – wszelkiej ogólności, jest więc czynem pozbawionym widoków zewnętrznego sukcesu i zgoła tego sukcesu nie potrzebującym (za wcielenie

Stirnerowskiego „jedynego" uchodzi Raskolnikow Dostojewskiego). Stirnerowski program zakłada tedy, że w ostateczności niewola każdego człowieka ma źródło w nim samym, że każdy jest trzymany na uwięzi przez swoje fałszywe wyobrażenia i zbyteczną uległość wobec „powszechników", a wobec tego może się również wyzwolić czysto duchowym aktem.

„Ja" Stirnerowskie jest zawsze jedyne w świecie; lecz nie oznacza to po prostu: niepowtarzalne, wyposażone w zestaw swoistych cech. Oznacza to: jest w ogólności niewyrażalne w słowach; jego swoista i nieredukowalna podmiotowość nie poddaje się definicji, jest niedostępna pojęciu – skoro język składa się ze znaków, które wskazują na powtarzalne jakości. Podmiotowość leży poza zasięgiem mowy. Życie „jedynego" to odnajdywanie samego siebie i przeżywanie swych myśli tylko jako *swoich*, nie zaś bezosobowych „prawd" powszechnych. Człowiek staje się wyłącznie sam, jest własnym swoim korzeniem i nie wymaga usprawiedliwienia – ale „człowiek" pojęty jako „ego" samo siebie przeżywające, nie zaś jako indywiduum w zbiorowości. Wartości związane z „ego" stoją w przeciwieństwie absolutnym względem wartości ogólnych, takich na przykład jak szczęście powszechne, prawo itd. „Moja" wolność jest wrogiem wolności „ogólnej". „Ja" chwytam siebie jako negację całego pozostałego świata. Prawem „ja" jest jego pragnienie, kaprys nawet – nie obligują go żadne „prawa człowieka" czy ustawy państwowe. Nie żąda od społeczeństwa uprawnień i odrzuca względem niego zobowiązania; ma prawo do wszystkiego, co może zdobyć. Jeśli przestępcy uda się pozostać bezkarnym – ma za sobą swoje prawo. Jeśli zostanie ukarany – nie może nikogo winić; dzieje mu się słusznie w obu wypadkach. „Przestępstwo" jest pojęciem państwowym i jako takie wyraża punkt widzenia „ogólności". Przestępstwem rzeczywistym jest pogwałcenie mojego „ja". Dla egoisty, „jedynego", wspólnota z innymi tyle jest warta, o ile pomnaża jego siłę. Zrzeszenie egoistów jest wyobrażalne, ale nie jest to społeczeństwo, to jest więź stabilna, lecz nieustanny proces jednoczenia się, nie wytwarzający żadnego związku stałego, to jest żadnej formy instytucjonalnej. „Jedyny" nie pozwala się mierzyć miarą „człowieka", utwierdza swoją jedyność i nie uznaje niczego poza sobą – nawet myśli; żadne założenie nie wyprzedza mojej myśli, bo myśl moja jest mną samym, jest więc suwerenna. W zrzeszeniu egoistów o tyle nie ma przeciwieństw, o ile nie ma więzi – bo nawet konflikt jest formą więzi, nie pojawia się tedy przy całkowitym oddzieleniu.

Dzieło Stirnera jest jak gdyby rezygnacją młodoheglizmu z wszelkiej więzi z heglowską tradycją, doprowadzeniem krytyki Hegla do konsekwencji absurdalnych przez zamiar potępienia wszelkiej wspólnoty ludzkiej i całości kultury w imię monadycznej suwerenności podmiotu. Wprawdzie w gwałtownej krytyce Hegla Stirner podejmuje motyw, obecny również u Marksa: protest przeciw redukowaniu osobniczego życia ludzkiego do narzędzi absolutu. Jednakże protest ten ma całkiem inny sens w obu wypadkach. Dla Marksa nie ma również „człowieczeństwa" rzeczywistego poza jednostkami, ale sama jednostkowość jest produktem kultury. Dla Stirnera jednostkowość jest identyczna z podmiotowością przeżywaną, istnienie jest świadomością istnienia. O tyle wol-

no mówić o antycypacji myślenia egzystencjalnego w jego filozofii. Zarazem filozofia ta jest próbą unicestwienia wartości wszelkiej więzi międzyludzkiej i wszelkiego historycznego, więc zbiorowego stawania się. Jak wykazały ostatnie studia nad recepcją stirnerowskiej doktryny (J. Helms), inspirowała ona nie tylko różne prądy anarchistyczne, ale także różne niemieckie grupy, bezpośrednio poprzedzające faszyzm. Na pozór totalitarna doktryna nazizmu wydaje się przeciwieństwem radykalnego „indywidualizmu" Stirnera. Ale właśnie faszyzm był próbą zerwania wszelkiej historycznie wytworzonej więzi społecznej i tworzył więź sztuczną osobników, z których każdy miał okazywać doskonałe posłuszeństwo na zasadzie absolutnego egoizmu; edukacja faszystowska łączyła bezmyślny konformizm z aspołecznym egoizmem: konformizm miał być narzędziem prywatnego „urządzania się" w świecie. Stirnerowska filozofia nie godzi wszakże w konformizm, a tylko w poświęcenie „ego" dla jakiejkolwiek wyższej zasady; zezwala na doskonałe przystosowanie się do świata, jeśli „jedyny" obiecuje sobie po takim przystosowaniu większy profit niż bez niego. Bunt „jedynego" może doskonale wyrażać się w najbardziej uległym serwilizmie, skoro „jedyny" na tym zyskuje – skądinąd bowiem nie obowiązują go żadne wartości „ogólne" i żaden mit „człowieczeństwa". Dlatego ideał totalitaryzmu – społeczeństwo jako posłuszne koszary, ale zarazem koszary, w których wszelka rzeczywista, historycznie ukształtowana więź została zniszczona – nie sprzeciwia się bynajmniej Stirnerowskim zasadom. „Jedyny", jeśli ma być autentyczny, musi bowiem zachować gotowość maszerowania w jakichkolwiek szeregach, jeśli spodziewa się doznać dzięki temu większych satysfakcji.

6. Krytyka Stirnera. Jednostka i zbiorowość

Kiedy Marks i Engels podejmują niemiłosierną krytykę Stirnerowskiego manifestu, kiedy jałowości Stirnerowskiego buntu przeciwstawiają rewolucyjny czyn zbiorowy, kiedy „jedynemu" przeciwstawiają osobowość współuczestniczącą w życiu zbiorowym i wyzwalającą się tylko z nim razem, kiedy ukazują bezpłodność i beznadziejność programu doskonałego egoisty – ich krytyka jest w niektórych punktach jakby antycypowaną rozprawą marksizmu z filozofią egzystencjalną. Krytyka ta jest szydercza i zjadliwa, a przy tym w kilku miejscach daje głos intencjom, które niezależnie od polemicznego kontekstu są dla zrozumienia marksizmu istotne. Marks nie atakuje Stirnera ze stanowiska heglowskiego, jego doktryny suwerenności „ego" nie usiłuje zwalczać przez ponowną redukcję życia osobowego do jakiejkolwiek „powszechności" (rozumu uniwersalnego, społeczeństwa czy państwa). Przeciwstawia mu zarys myśli, w której realna osobowość (nie zaś fikcyjny samowystarczalny podmiot żyjący wyłącznie we własnej samowiedzy) stoi przed perspektywą uzgodnienia własnej osobowej niepowtarzalności ze wspólnotą, a jednak w więzi powszechnej bynajmniej się nie roztapia.

Marks zwraca tedy uwagę na fikcyjność człowieka, którego życie całe jest tylko rozmaitością przejawień samowiedzy i który mógłby być obojętny lub

niewrażliwy na fizyczne i społeczne przemiany, warunkujące zmiany świadomości. Stirnerowski „jedyny" jest zasadniczo niezrozumiały, a wszelki jego „czyn" jest z założenia jałowy. Zdaniem Marksa, Stirner wyraża tylko bezsilną i sentymentalną niechęć niemieckiego filistra: buntuje się przeciw zastanym świętościom, lecz zdolny jest zwalczać je tylko we własnym urojeniu, nie naruszając ich faktycznie; wyobraża sobie, że aktem myślowego buntu zniszczy państwo – w rzeczywistości ujawnia tylko własną niezdolność do realnego udziału w materialnej tegoż państwa krytyce. Rewolucja i bunt, po Stirnerowsku prokłamowany, nie tym się różnią, że pierwsza jest czynem politycznym, gdy drugi – egoistycznym, lecz tym, że bunt tak pojęty żadnym czynem zgoła nie jest, nie wykracza bowiem w skutkach poza zbuntowaną świadomość. Stirner wyobraża sobie, że może porzucić dowolnie więzi ludzkie i że państwo samoczynnie się rozpadnie, skoro wystąpią z niego jego członkowie; usiłuje pokonać świat atakując jego ideę. Chciałby się uwolnić od „wszelkiego ustroju", to jest od wszelkich instytucji życia zbiorowego, uważając je za wyraz jakiejś „woli ogólnej", podczas gdy sama „woła ogólna" jest, przeciwnie, wyrazem przymusu społecznego, który sprawia, że klasa rządząca musi swojemu panowaniu nadawać ideologiczny walor powszechności, a własna jej sytuacja zgoła od jej upodobań nie zależy. Stirnerowski program wyzwolenia przez egoizm sprowadza się więc w końcu do tego, że egoista chciałby się pozbyć świata, o ile ten go krępuje, co mu nie przeszkadza skądinąd robić w tym świecie karierę.

Stirner chciałby, aby jednostki współżyły ze sobą w sposób osobowy, bez pośrednictwa zbiorowości i jej instytycji; jest to wszakże, powiada Marks, pobożne życzenie. Osobowy lub instytucjonalny charakter stosunków, w jakie ludzie ze sobą wstępują, nie zależy bowiem od woli jednostek: w warunkach podziału pracy stosunki osobiste nieuchronnie przekształcają się w stosunki klasowe i również to, co tworzy przewagę jednej jednostki nad drugą, realizuje się w postaci przywileju, a więc pewnego stosunku społecznego. Słowem: charakter i poziom potrzeb oraz sił wytwórczych określa społeczny charakter związków między osobnikami, zgoła niezależnie od ich intencji. „Jednostki zawsze i we wszystkich okolicznościach «wychodziły *z samych siebie*», ponieważ jednak nie były *jedyne* w tym sensie, by nie mieć potrzeby utrzymywania ze sobą stosunków, gdyż ich potrzeby, to jest ich natura i sposób jej zaspokajania, uzależniały je od siebie (stosunek płciowy, wymiana, podział pracy) – więc *zmuszone były* wchodzić ze sobą w stosunki. Ponieważ jednak czyniły to nie jako czyste «ja», lecz jako jednostki znajdujące się na określonym stopniu rozwoju swych sił wytwórczych i swoich potrzeb, i ponieważ obcowanie to określało z kolei produkcję i potrzeby, przeto właśnie to osobiste, indywidualne zachowanie się jednostek, ich wzajemne zachowanie się względem siebie jako jednostek, stworzyło i codziennie od nowa tworzy istniejące stosunki"; „.... historii poszczególnej jednostki zgoła nie sposób oderwać od historii jednostek poprzedzających ją lub jej współczesnych, lecz (że) jest ona przez nią określana".

Dla Marksa zatem intencje jednostek niewiele ważą w określaniu wyników i społecznego sensu ich zachowań w sytuacji, w której nie osobniki rzeczywiste

panują nad wytworzonymi przez siebie związkami społecznymi, ale przeciwnie, same te związki przybrały postać siły obcej i samodzielnej, panującej nad osobnikami. Indywidualność jest w naszej epoce przygnieciona przez formy rzeczowe albo przez „przypadkowość"; ucisk ten osiągnął formę skrajną i przez tę skrajność swoją właśnie stawia przed ludzkością zadanie przewrotu, który jednostkom odda władzę nad stosunkami międzyludzkimi i zniesie przypadkowość życia. Komunizm jest tym właśnie: przywróceniem ludziom, to jest jednostkom ludzkim, panowania nad rzeczowymi formami ich bytu, czyli urzeczowionymi ich związkami. W ostatecznej instancji zadanie to pokrywa się ze *zniesieniem podziału pracy*, co z kolei możliwe jest dopiero na takim poziomie rozwoju technologicznego, który sam się tego zniesienia domaga, ile że skrępowany jest istniejącymi stosunkami własności i podziału pracy. „Własność prywatna może być zniesiona tylko pod warunkiem wszechstronnego rozwoju jednostek, ponieważ istniejące formy wymiany i istniejące siły wytwórcze są wszechstronne i tylko wszechstronnie rozwijające się jednostki mogą je sobie przyswoić, to jest przeistoczyć w wolną działalność życiową". W społeczeństwie komunistycznym wszechstronny rozwój jednostek nie jest frazesem, ale też nie polega on na tym, iż jednostka szuka samopotwierdzenia w niezawisłości – nieosiągalnej zresztą – od innych ludzi, w monadycznym odosobnieniu, w proklamowaniu własnego prawa *przeciwko* zbiorowości; przeciwnie, „rozwój ten jest uwarunkowany właśnie istniejącą między nimi więzią – więzią, polegającą częściowo na przesłankach ekonomicznych, częściowo na koniecznej solidarności wolnego rozwoju wszystkich, i wreszcie na uniwersalnym charakterze działalności jednostek na bazie danych sił wytwórczych".

Dlatego właśnie program wyzwolenia jednostkowego oparty na kategorii „jedynego" jest próżną fantazją. Jeśli „jedyność" ma być tylko świadomością „jedyności", to daje się oczywiście zrealizować w dowolnych warunkach, bez zmiany realnych sytuacji, jako akt czysto myślowy. Jeśli „jedyność" jest tym oto banalnym faktem, że każdy osobnik różni się pod jakimiś względami od wszystkich pozostałych, to tak pojęta „jedyność" nie może być programem, ponieważ jest po prostu urzeczywistniona w sensie całkiem trywialnym: nie ma, zgodnie z zasadą Leibniza, dwóch rzeczy identycznych i nawet paszport każdego człowieka różni się od paszportu innych, stąd identyfikacja osobnika poszczególnego w jego swoistościach zapewniona jest na zasadzie czysto kancelaryjnej czy policyjnej. Nie chodzi wszakże o zanotowanie tej oczywistości. Jeśli „jedyność" ma być kategorią sensowną, może oznaczać oryginalność, szczególny talent czy uzdolnienie. Ale te objawiają się i realizują tylko jako wartości społeczne, tylko we wspólnocie ludzkiej. „...«Jedyność» w sensie oryginalności zakłada, że działalność nieporównywalnego osobnika w określonej dziedzinie różni się nawet od działalności osobników *tego samego rodzaju*. Persiani jest niezrównaną, nieporównywalną śpiewaczką właśnie dlatego, że jest śpiewaczką i że się ją porównuje z innymi śpiewaczkami".

Na podstawie tych rozważań łatwo wykryć mylność tych (rzadkich dzisiaj, ongi pospolitych) totalitarnych interpretacji, które przypisują Marksowi taki

oto ideał komunistyczny: społeczeństwo, gdzie dochodzi do identyfikacji osobnika z gatunkiem przez zanik wszystkich jakości, które mogą jednostki od siebie odróżniać, lub przez zanik inicjatywy twórczej, której poszczególne jednostki byłyby ośrodkami. Marks istotnie nie wierzy w to, by jednostki mogły się samookreślać aktem samowiedzy lub w takich aktach swoją jednostkowość prawdziwie utwierdzać; takie samoutwierdzenie jest bowiem wykonalne w dowolnych warunkach, nie wymaga żadnych zmian w świecie więzi społecznych i nie może wobec tego usunąć korzenia zła, które ludzi trzyma w niewoli, to jest nie może usunąć wiecznej produkcji i reprodukcji przez ludzkość kajdan własnej autoalienacji. Afirmacja własnej jednostkowości jest w oczach Marksa również restytucją „społecznego charakteru" czy „natury gatunkowej" w jej odróżnieniu i *w przeciwieństwie* do istnienia „przypadkowego", czyli zniewolonego przez siły wyobcowane. Zanik antagonizmu między aspiracjami osobniczymi i gatunkiem w komunistycznej wspólnocie nie polega na identyfikacji (dobrowolnej, a tym mniej przymusowej), to jest na redukcji osobników do niezróżnicowanej miernoty; polega na tym, że warunki społeczne pozwolą osobnikom doprowadzać do pełni własne możliwości nie wbrew drugiemu, lecz w sposób społecznie wartościotwórczy, że więc osobnicze zdolności nie będą przeobrażać się – jak to się dzieje obecnie – w źródło przywileju lub zniewolenia innych ludzi. „Depersonalizacja" – jeśli można popularne dziś słowo zastosować do Marksowskich rozważań – polega na poddaństwie jednostek względem ich własnych wytworów, nie może być tedy usunięta przez samą reformę myśli, lecz przez ponowne ujarzmienie własnych sił, które przybrały postać rzeczową.

Ale, jeśli powiadamy, że totalitarna interpretacja Marksa kłóci się z jego intencjami, to nie przesądzamy tym samym, że interpretacja ta była zwyczajną omyłką. Pozostaje nadal pytanie, które przyjdzie później rozważyć: czy niezależnie od intencji, wizja jedności społecznej, przez Marksa zarysowana, nie zawiera przesłanek, które z tą intencją się kłócą i czy za totalitarną formę marksizmu nie jest on sam do pewnego stopnia „odpowiedzialny", to jest, czy można sobie wyobrazić realizację takiej jedności w innej postaci niż totalitarna właśnie, czy wynik nie musi zaprzeczać intencji?

7. *Alienacja a podział pracy*

Poczynając od *Ideologii niemieckiej* termin „alienacja" pojawia się rzadziej w Marksowskich tekstach, stąd, wedle niektórych historyków, należy wnosić, iż Marks zaniechał myślenia o społeczeństwie dawnymi kategoriami. Pogląd ten nie wydaje się jednak trafny. W *Rękopisach* źródłowym procesem, który ciągnie za sobą wszystkie inne formy ludzkiego zniewolenia, jest praca wyobcowana, względem której instytucja własności prywatnej jest wtórna. Marks nie odpowiada jednak na pytanie, co jest z kolei źródłem zjawiska pracy wyobcowanej. W *Ideologii niemieckiej* pierwotnym złem jest podział pracy: również tu własność prywatna występuje jako derywat bardziej elementarnego

zjawiska. Jednak nie należy sądzić, by nie dość jasna kategoria „alienacji" została po prostu w kategorii „podziału pracy" bliżej wyspecyfikowana. Raczej podział pracy – wynik doskonalenia narzędzi – jest w oczach Marksa pierwotnym źródłem procesu alienacyjnego i za jego pośrednictwem – własności prywatnej. Podział pracy sam przez się bowiem doprowadza do wymiany towarowej, to jest do przeobrażenia się fizycznych obiektów przez człowieka produkowanych w nosicieli abstrakcyjnej wartości wymiennej. Z chwilą, gdy rzeczy stają się towarami, podstawowa przesłanka alienacji jest już obecna. Nierówność, własność prywatna, wyobcowane instytucje władzy politycznej, które mają chronić przywileje – wszystko jest dalszym ciągiem tego samego procesu. Zjawisko „pracy wyobcowanej" działa nadal i odtwarzane jest nieustannie w toku produkcji. Szczególna forma alienacji dochodzi do skutku z chwilą oddzielenia się pracy fizycznej od umysłowej. Rozdział ten sprawia, że pojawia się zmistyfikowana świadomość ideologów, którzy sądzą, że ich własna myśl nie jest kierowana potrzebami życia społecznego, lecz czerpie energię z immanentnych źródeł; sama obecność zawodu ideologa sprawia, że przekonanie o samodzielnej sile idei łatwo zdobywa sobie poparcie.

Że Marks w toku pracy nad *Ideologią niemiecką* nie porzucił kategorii alienacji i że uznał podział pracy za właściwe źródło alienacyjnych zjawisk – samo z kolei uwarunkowane poziomem technologicznym społeczeństwa – widać między innymi z notatki załączonej do pierwszej części tego dzieła; „Jednostki zawsze brały siebie za punkt wyjścia, wychodzą zawsze od samych siebie. Ich stosunki są stosunkami rzeczywistego procesu ich życia. Skąd się to bierze, że ich stosunki usamodzielniają się wobec nich; że siły ich własnego życia zdobywają władzę nad nimi? Jednym słowem: *podział pracy*, którego stopień zależny jest od osiągniętego w danym momencie rozwoju sił wytwórczych".

Teoria alienacji – chociaż rzadziej słowo samo – obecna jest w filozofii społecznej Marksa do końca; czymże innym jak nie jej uszczegółowieniem jest bowiem opis fetyszyzmu towarowego w *Kapitale*? Powiadając, że w produkcji towarowej wytwory ludzkie przybierają postać usamodzielnioną i że stosunki społeczne w procesie wymiany przedstawiają się ich uczestnikom jako niezawisłe od nich stosunki między rzeczami (wartość wymienna zmistyfikowana jako swoista cecha przedmiotu, nie zaś kondensat pracy), że najwyższą formą owej fetyszyzacji jest pieniądz jako miernik wartości i środek wymiany – Marks odtwarza teorię autoalienacji ludzkiej, którą sformułował był w 1844 roku. Że stosunki społeczne i całość ludzkiej historii są wytworem ludzi, który nabiera wszakże pozorów autonomiczności, ponieważ rzeczywiście wymyka się nadzorowi ludzkiemu – okoliczność ta będzie do końca stanowić dla Marksa fundamentalny wyznacznik jego rozważań o degradacji człowieka w kapitalistycznym społeczeństwie i o społecznej funkcji rewolucji proletariackiej.

8. Wyzwolenie człowieka a walka klas

A oto drugi punkt, który również, zdaniem niektórych historyków, świadczyć ma o zmianie, jaką w stanowisku Marksa wprowadza *Ideologia niemiecka*; Marks mianowicie, który w *Rękopisach* i innych wcześniejszych pismach mówił o emancypacji człowieka w ogólności, zastępuje jak gdyby ideę owej emancypacji – teorią walki klasowej proletariatu z burżuazją. W rzeczywistości również tu niepodobna mówić o istotnej zmianie perspektywy. Do końca życia komunizm był w oczach Marksa wyzwoleniem człowieczeństwa w całości, proletariat zaś – jako klasa skupiająca na sobie maksimum dehumanizacji – świadomym narzędziem owego wyzwolenia. Że komunizm jest zniesieniem klas, nie zaś odwróceniem stosunków panowania klasowego – jest to myśl powszechnie uznana za klasycznie Marksowską. Ale też nie zawiera ona nic innego aniżeli owa wcześniejsza idea wyzwolenia. Dehumanizacja nie może objąć jednej klasy z wyłączeniem innych; wszystkie klasy są nią dotknięte, chociaż nie jednakowo, chociaż klasa posiadaczy własną dehumanizację afirmuje. Można rzeczywiście zauważyć, że funkcja ogólnowyzwoleńcza komunizmu zajmuje w późniejszych dziełach Marksa mniej miejsca aniżeli sprawa rewolucji jako dzieła inspirowanego przez interes klasowy proletariatu. Jest to zresztą widoczne już w *Ideologii niemieckiej* i wyjaśnia się łatwo przez kontekst polemiczny, mianowicie przez krytykę tak zwanego prawdziwego socjalizmu. „Prawdziwy socjalizm" był mianowicie doktryną, która socjalistyczną utopię traktowała nie tylko jako wyzwolenie powszechne człowieczeństwa, ale również jako perspektywę, dla której urzeczywistnienia trzeba i wystarczy odwoływać się do moralnych haseł o charakterze uniwersalnym, zwróconych do wszystkich klas społecznych bez żadnego zróżnicowania. Innymi słowy: „prawdziwy socjalizm" był ideą socjalizmu bez rewolucji inspirowanej interesami klasowymi i bez założenia walki klasowej w ogólności. Marks był przeświadczony, że partykularny interes proletariatu i jego walka przeciw klasom posiadającym jest siłą napędową socjalistycznego przewrotu, że zniesienie ostateczne i zanik antagonizmów społecznych muszą być poprzedzone rewolucją, która partykularny ów interes zwrócony przeciw wyzyskiwaczom musi dla epoki przejściowej utrzymać. Ponieważ w miarę bliższego kontaktu z realiami politycznymi Marks więcej uwagi poświęcał perspektywom organizacji rewolucyjnej aniżeli rysowaniu obrazu społeczeństwa „ostatecznego", a nie zajmował się nigdy (jak np. Fourier) drobiazgowym planowaniem komunistycznego ustroju, idea walki klasowej skupiała więcej jego wysiłków aniżeli eschatologia socjalna. Jest jednak widoczne, że cała teoria walki klasowej bez owej eschatologii nie miałaby sensu i że Marks w żadnym momencie życia nie wyrzekł się założeń komunizmu tak pojętych, jak je w 1844 roku opisał. Uważał, że w walce klasowej nie można odwoływać się do niezróżnicowanego interesu ogólnoludzkiego, lecz tylko do interesów wyzyskiwanych; oddzielił też później wyraźnie (mianowicie w *Krytyce programu gotajskiego*) pierwszą, negatywną fazę porewolucyjną od przyszłej wspólnoty ogólnoludzkiej. Ale perspektywa owej wspólnoty jest w jego myśli nieprzerwanie obecna (jak świadczy choćby trzeci

tom *Kapitału*) i nie kłóci się ani z teorią walki klas, ani z uznaniem proletariatu za wyzwoliciela ludzkości, który wychodząc z grupowego interesu urzeczywistnia sprawę ogólnoludzką.

9. *Epistemologiczny sens teorii świadomości fałszywej*

„Świadomość fałszywa" nie jest w rozumieniu Marksa „błędem" w znaczeniu poznawczym, podobnie jak emancypacja świadomości nie jest powrotem do „prawdy" w potocznym słowa znaczeniu. Marks odsuwa pytanie epistemologiczne w *Ideologii niemieckiej* tak samo, jak w *Rękopisach*. Nie istnieje dla niego problem „odbicia" świata w umyśle w innym sensie aniżeli ten, o którym wielokrotnie mówi: świadomość jest świadomością życia, jakie ludzie prowadzą. Pytanie epistemologiczne o „zgodność" myśli z rzeczywistością samą w sobie nie ma dlań sensu, ponieważ samo przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu jako dwóch samodzielnych bytów, z których jeden byłby pochłaniaczem obrazów produkowanych przez drugi, jest absurdalne; kwestia realności świata jako pytanie niezależne od praktycznych nim ludzkich zainteresowań jest „pytaniem czysto scholastycznym" (zgodnie z *Tezami o Feuerbachu*) i pojawia się sama w wyniku ideologicznej mistyfikacji („...cały problem przejścia od myślenia do rzeczywistości, a zatem od języka do życia, istnieje tylko w iluzji filozoficznej, to znaczy jest usprawiedliwiony tylko dla świadomości filozoficznej, dla której charakter i pochodzenie jego rzekomego oderwania od życia nie mogą być jasne"). Skoro przyroda poza człowiekiem „jest niczym dla człowieka", skoro człowiek zna przyrodę tylko jako uprzedmiotowioną działalność własną (co nie znaczy, oczywiście, że ją stworzył jako byt fizyczny), skoro poznanie jest nadawaniem rzeczom sensu, to jest ludzkiego sensu, to różnica między świadomością fałszywą a świadomością wyzwoloną nie jest różnicą „błędu" i „prawdy", ale różnicą określoną *funkcjonalnie* ze względu na rolę myślenia względem życia zbiorowego ludzi. Myślenie „fałszywe" to myślenie, które utwierdza stan niewoli ludzkiej i pozbawione jest samowiedzy własnej funkcjonalności; myślenie wyemancypowane to takie, które będzie „potwierdzeniem człowieka", to jest służyć będzie rozwinięciu jego ludzkich możności. Świadomość jest uświadomionym procesem życiowym ludzi, to jest społecznym – bo tylko przez mowę, więc komunikację, świadomość się realizuje – procesem ich obcowania wzajemnego ze sobą i przyswajaniem sobie natury jako natury uczłowieczonej. Może bądź wzmacniać niewolę człowieka, uwięzionego we władzy sił rzeczowych, bądź przyczyniać się do jej znoszenia. Świadomość nadaje rzeczom ich określoności, ale nie ich przedmiotowy charakter. „Dla samowiedzy bowiem – powiada Marks, krytykując heglowską samowiedzę – kamieniem obrazy w alienacji jest nie określony charakter przedmiotu, lecz jego *przedmiotowy* charakter". Inaczej jeszcze wyraża to w jednym z wczesnych artykułów: „Charakter rzeczy jest wytworem rozumu. Każda rzecz musi się wyodrębniać i zostać wyodrębnioną, by być czymś. Nadając każdej treści świata stałą określoność, niejako nadając płynnej istocie

rzeczy stałą postać, rozum stwarza różnorodność świata, gdyż świat nie byłby wielostronny bez wielu jednostronności".

Dla Marksa nie istnieje przeto pytanie o wartość epistemologiczną wiedzy w odróżnieniu od jej wartości jako organu ludzkiego „samo-potwierdzenia". Uzdrowienie świadomości jest składnikiem – nie tylko konsekwencją – dezalienacji pracy. Epistemologia Marksa jest częścią jego społecznej utopii; komunizm znosi świadomość fałszywą w tym znaczeniu, iż znosi złudzenie, by myśl była jeszcze czymś innym niż potwierdzaniem przez ludzi ich życiowych warunków, nie zaś w tym, by na miejsce obrazu świata niezgodnego ze światem samym w sobie wprowadzał obraz „adekwatny". Pytania epistemologiczne i metafizyczne zostają unieważnione, nie zaś inaczej rozstrzygnięte: tak samo pytanie o stworzenie świata przez Boga, jak pytanie o „byt sam w sobie" i o stosunek do niego danych podmiotowych. Znajomość genezy i funkcji ludzkich myśli udaremnia pytania swoiście epistemologiczne. Myśl zawsze artykułuje swoją epokę, ale mimo to może być oceniana jako „dobra" lub „zła" nie tylko przez odniesienie do swojej epoki, to jest nie tylko ze względu na to, czy pracuje skutecznie w interesie klas panujących (materialnie, więc i duchowo panujących) w danej epoce; wtedy bowiem świadomość swoiście burżuazyjna byłaby właśnie „dobra", to jest należycie dopasowana do potrzeb burżuazji. Myśl może być również oceniana przez odniesienie do absolutnego punktu widzenia – ale nie do rzeczywistości od człowieka oddzielonej, lecz do świadomości wyemancypowanej, to jest takiej, która bezwzględnie potwierdza „gatunkową istotę człowieka". Dlatego świadomość może być fałszywa również wtedy, gdy dobrze wyraża sytuację historyczną, w której powstaje; co więcej, tylko ze względu na ów absolutny stan emancypacji świadomości wolno mówić o świadomości fałszywej, to jest o ideologii. Mając na względzie ujęcie „rozumu' jako praktycznego organu życia zbiorowego, i ujęcie przedmiotu jako wytworzonego – w określonościach swych, choć nie w przedmiotowości samej – przez rozum, wolno mówić o epistemologii Marksa jako o subiektywizmie gatunkowym.

Rozdział IX

REKAPITULACJA

Spróbujmy zrekapitulować schemat myśli Marksa w takiej postaci, jaką do 1846 roku przybrała. Poczynając od 1843 roku myśl ta ujawnia niezmiernie wyraźną konsekwencję, tak iż całą późniejszą twórczość Marksa możemy uważać za rozgałęzienie i kontynuację pierwotnego pnia, który w chwili, gdy powstała *Ideologia niemiecka*, był już gotowy.

1. Punktem wyjścia Marksa jest pytanie eschatologiczne, odziedziczone po myśli heglowskiej: *jak sprawić, by człowiek doszedł do pojednania z samym sobą*? Inaczej: jak znieść obcość między człowiekiem i światem? Dla Hegla pojednanie świadomości i bytu możliwe jest dzięki temu, że świadomość przechodząc udrękę drogi krzyżowej, jaką cała historia stanowi, osiąga ostateczne zrozumienie świata jako własnej eksterioryzacji, przyswaja sobie ów świat jako własną prawdę i znosi jego przedmiotowy charakter, aktualizując zarazem to wszystko, czym w punkcie wyjścia była tylko w możności. Marks, pod wpływem Feuerbacha, ośrodkiem krystalizacji czyni człowieka w jego „ziemskiej rzeczywistości", nie zaś ducha, którego empiryczne jednostki ludzkie byłyby tylko narzędziem czy fazą rozwojową. Przyjmuje tedy perspektywę, w której *człowieczeństwo jest założeniem i nie tłumaczy się przez żadną inną rzeczywistość* („Ale dla człowieka korzeniem jest sam człowiek"), nie może być z niczego innego „wyprowadzone".

2. Marks widzi tedy, jak Hegel, perspektywę ostatecznego pojednania człowieka ze światem, z samym sobą i z innymi. Wbrew Heglowi, a za Feuerbachem, nie szuka tej perspektywy w uznaniu bytu za wytwór samowiedzy, lecz w odkryciu źródeł alienacji w samej ziemskiej sytuacji człowieka i w jej pokonaniu. Wbrew młodoheglowskiej „zasadzie krytycznej" nie chce przyjąć wiecznego konfliktu między negatywną z konieczności samowiedzą a oporem bezwładnego świata, lecz wyobraża sobie zniesienie całkowite ich obcości: *stan, w którym człowiek afirmować będzie siebie w tworzonym przez siebie świecie*. Wbrew Feuerbachowi, z kolei, szuka źródeł alienacji nie w działaniach samej świadomości mitotwórczej, która wyobcowuje ludzkie wartości umieszczając je w Bogu, lecz *samą świadomość mitotwórczą uważa za wtórny produkt alienacji pracy*.

3. *Praca wyobcowana jest następstwem podziału pracy*, który z kolei powstał w wyniku postępu technologicznego. Proces alienacji był więc nie-

uchronnym składnikiem dziejowego rozwoju. Wbrew Feuerbachowi, a zgodnie z Heglem, widzi tedy Marks w alienacji nie tylko jej niszczące i przeciwludzkie wyniki, ale uważa ją za warunek przyszłego wszechstronnego rozwoju człowieczeństwa, chociaż – wbrew Heglowi – cały dotychczasowy rozwój nie jest dlań postępującym zdobywaniem wolności, lecz raczej rosnącą degradacją, która w rozwiniętym społeczeństwie kapitalistycznym doszła oto do dna. Ale przyszłe wyzwolenie człowieka miało za warunek spełnienie się całej udręki ludzkiej i osiągnięcie owego maksimum dehumanizacji, które naocznie oglądamy; nie jest więc powrotem do utraconego raju, lecz podbojem człowieczeństwa.

4. Alienacja polega na tym, że *człowiek ujarzmiony jest przez własne swoje wytwory*, które przybierają postać rzeczową: towarowy charakter produktów i jego wyraz w postaci pieniądza (motyw Hessa) sprawiają, że społeczny proces wymiany regulowany jest przez okoliczności, które działają na podobieństwo prawa natury, niezawiśle od ludzkiej woli. Własność prywatna i instytucje polityczne (państwo) są produktami alienacji. Państwo stwarza fikcyjną wspólnotę, mającą zastąpić brak wspólnoty rzeczywistej w społeczeństwie obywatelskim, gdzie stosunki międzyludzkie realizują się nieuchronnie w antagonizmie skłóconych egoizmów. Niewola zbiorowości, poddanej przemocy własnych produktów, ciągnie za sobą izolację wzajemną jednostek.

5. Zniesienie alienacji nie może się tedy dokonać przez samo myślenie o jej zniesieniu, lecz wymaga praktycznego oddziaływania na warunki, które ją rodzą. *Człowiek jest istotą praktyczną i również jego myślenie jest uświadomioną praktyką życiową*, chociaż fakt ten ulega zatarciu w fałszywej świadomości. Myśl jest kierowana praktyczną potrzebą i cały obraz świata w umyśle ludzkim jest uporządkowany wedle artykulacji narzuconej przez praktyczne zadanie, nie zaś przez jakości bytu samego w sobie. Skoro uświadamiamy sobie praktyczny charakter myśli, unieważniamy tym samym pytania, które powstały tylko stąd, iż filozofowie nie zdawali sobie sprawy z warunków, jakie są niezbędne, by pytania te mogły się w ogóle pojawić (a warunki te założone są w oddzieleniu pracy umysłowej od produkcyjnej). *Unieważniamy więc pytania metafizyczne i epistemologiczne*, wyrastające z beznadziejnej próby przekroczenia przez człowieka ludzkiego, praktycznego horyzontu i dotarcia do rzeczywistości absolutnie „poza" człowiekiem.

6. Zniesienie alienacji jest tym samym co komunizm. Jest to totalna transformacja bytu ludzkiego, powrót człowieka do gatunkowej swojej istoty. Komunizm *znosi rozdział człowieka na życie państwowe i prywatne, znosi różnicę między społeczeństwem obywatelskim a państwem*, znosząc samą potrzebę instytucji politycznych, władzy politycznej i rządu. Likwiduje własność prywatną i jej źródło – podział pracy. Przez to likwiduje też rozdwojenie człowieka, kaleki i jednostronny rozwój osobników, unicestwia klasy społeczne i wyzysk. Wbrew Heglowi, odróżnienie państwa i społeczeństwa obywatelskiego nie jest wieczne. Wbrew oświeceniowym liberałom, harmonia społeczna ma być osiągnięta nie przez uzgodnienie nieuchronnego egoizmu jednostek z interesem zbiorowym dzięki reformie prawa, ale przez usunięcie samych podstaw owego

antagonizmu: *jednostka wchłonie w siebie społeczność*, odnajdzie, dzięki dezalienacji, człowieczeństwo jako własną swoją, zinternalizowaną naturę; wtedy dobrowolna solidarność, nie zaś przymus lub prawna organizacja interesów, utrzymywać będzie w bezkonfliktowym ladzie współżycie ludzkie. Gatunek sam (wątek Fichtego) może się zrealizować w jednostce. Komunizm znosi władzę urzeczowionych stosunków nad człowiekiem, oddaje pod jego kontrolę całość jego własnych wytworów, przywraca czlowiekowi jego uspołecznione zmysły i rozum, znosi obcość między ludźmi i naturą. *Jest spełnieniem powołania ludzkiego, to jest uzgodnieniem istoty i istnienia w ludzkim bycie.* Jest także świadomością praktycznego, ludzkiego i społecznego charakteru, jaki ma nieuchronnie wszelka aktywność myślowa, a stąd usuwa pozorną samodzielność istniejących form świadomości społecznej: filozofii, prawa, religii. Urzeczywistniając filozofię, komunizm znosi ją tym samym.

7. *Komunizm nie odbiera człowiekowi jednostkowości*, nie niweluje osobowych aspiracji i uzdolnień w homogenicznej szarzyźnie, ale jest, przeciwnie, warunkiem kwitnienia sił osobowych, które zrozumiane będą przez każdego jako siły społeczne, to jest zdolne do realizacji i wartościotwórcze jedynie w ludzkiej wspólnocie. Komunizm dopiero umożliwia właściwe użytkowanie możności człowieka, bo dzięki wszechstronnemu postępowi technologicznemu sprawia, iż twórczość swoiście ludzka uwolni się od przymusu fizycznej potrzeby, nie będzie określana przez imperatywy elementarnych głodów, a więc będzie twórczością prawdziwie. Komunizm jest tedy urzeczywistnieniem wolności: *nie tylko wolności od wyzysku i władzy politycznej, ale również wolności od potrzeb bezpośrednich ciała.* Jest rozwiązaniem zagadki dziejów i jest końcem dziejów w dotychczasowym znaczeniu, to jest końcem przypadkowości życia jednostkowego i zbiorowego. Sprawia, iż człowiek może odtąd w sposób swobodny kierować własnym rozwojem, nie zniewolony rzeczowymi siłami, które sam stworzył, a nad którymi nie panuje. W komunizmie człowiek nie jest już łupem przypadku, ale świadomym twórcą siebie. *Człowiek uwolnił się od statusu bytu przypadkowego.*

8. Komunizm – wbrew socjalistom utopijnym – nie jest jednak ideałem, który jako taki przeciwstawia się faktycznemu światu i który w dowolnej epoce mógł zostać wymyślony i praktycznie zainicjowany. Komunizm jest rzeczywistą tendencją historii współczesnej, *ona sama zmierza bezwiednie ku niemu*, produkuje jego przeslanki. *Produkuje bowiem maksimum dehumanizacji*, zmieniając, z jednej strony, *robotnika w towar* i doprowadzając jego sytuację do dna odczłowieczenia, zmieniając, z drugiej strony, posiadacza w nosiciela pieniądza i również odzierając go z człowieczeństwa. *Proletariat jako czysta negacja społeczeństwa obywatelskiego, jako koncentrat dehumanizacji, powołany jest do radykalnego przewrotu*, mocą którego zniesie sam siebie jako klasę i tym samym wszystkie klasy społeczne. *Interes partykularny proletariatu* – i tylko jego interes – *zbiega się z potrzebami czlowieczeństwa* jako całości. Dlatego proletariat jest nie tylko skupiskiem cierpienia, nędzy i poniżenia, lecz jest także narzędziem historii, która przywróci człowiekowi jego człowieczeństwo. Alienacja pracy w wielowiekowym rozwoju wytworzyła klasę robotniczą jako przesłankę swej autodestrukcji.

9. Ale *proletariat nie jest po prostu narzędziem bezosobowego procesu dziejowego*. Spełnia bowiem swe powołanie o tyle, o ile jest go świadom, i świadom swej wyjątkowej sytuacji. Dlatego *świadomość proletariatu nie jest świadomością bierną własnego miejsca w planach historii, ale świadomością wolną*, która staje się ośrodkiem rewolucyjnej inicjatywy. W sytuacji proletariatu *znika zatem przeciwieństwo wolności i konieczności*, albowiem to samo, co jest nieuchronnością dziejową, dochodzi do głosu w świadomości proletariatu jako swobodna inicjatywa. Rozumiejąc siebie, proletariat nie tylko rozumie świat, ale samym tym aktem rozumienia inicjuje jego praktyczne przeobrażenia. W sytuacji proletariatu świadomość nie jest tedy – jak w heglowskiej doktrynie – rejestracją minionej historii i jej umysłowym oswojeniem, ale zwrócona jest ku przyszłości, jest aktywnym ruchem przemiany świata; ale nie jest ona również – jak w fichteańskiej i mlodoheglowskiej interpretacji – tylko negacją zastanego świata, lecz próbą nadania mu ruchu, który niejako w nim już potencjalnie jest zawarty, *uruchomieniem przyrodzonego pędu dziejów*, które wszakże pęd ów mogą na siebie wziąć tylko przez wolną inicjatywę ludzką. W sytuacji proletariatu zbiega się przeto konieczność dziejowa i wolność.

10. Komunizm jako przeobrażenie ostateczne, współobejmujące wszystkie dziedziny życia i świadomości ludzkiej, *musi być rezultatem rewolucji, której napędową siłą jest partykularny interes proletariatu*, przygniecionego wyzyskiem i nędzą. Rewolucja ta spełnia pracę negatywną i ów negatywny charakter działania proletariackiego utrzymać się musi dopóty, dopóki konieczna jest walka z klasami posiadającymi. Samo zniesienie własności prywatnej nie jest ustanowieniem komunizmu. Komunizm jako pozytywne przezwyciężenie własności prywatnej wymaga długiego wstrząsowego rozwoju społeczeństw. Rozwój ten dojdzie do skutku bez względu na wszystko, ponieważ najbardziej imperatywna siła dziejów – postęp narzędzi wytwarzania – tego się domaga. Komunizm musi mieć za przesłankę ogromny rozwój technologiczny i rynek światowy, a sam stanie się z kolei punktem wyjścia zwielokrotnionego rozwoju technologicznego, który tym razem nie będzie się wszakże obracać przeciw wytwórcom, jak było dotąd, ale działać będzie na rzecz ich ludzkiej, osobowej pełni.

***

Tych założeń swojej filozofii nie wyrzeknie się Marks nigdy. Twórczość jego, aż po ostatnią stronę *Kapitału*, będzie ich potwierdzeniem i rozwinięciem. Twórczość Engelsa, w bardziej empirycznych terminach, będzie dawała wyraz tej samej nadziei na bezklasowe społeczeństwo komunistyczne, stworzone mocą aktywności robotników, którzy we własnej inicjatywie uruchamiają naturalną tendencję dziejów. Zmieni się natomiast, w twórczości Engelsa, punkt widzenia odnoszący się do poznawczego i bytowego związku między człowiekiem i naturą. W późniejszej filozoficznej twórczości Engelsa „filozofia praktyki" (w omówionym tu sensie) ustąpi miejsca teorii, która włącza człowieczeństwo w ogólne prawa przyrody i historię ludzką czyni tych praw uszcze-

gółowieniem; porzuca zatem ideę człowieka, który jest „korzeniem samego siebie", i porzuca ideę „natury uczłowieczonej". Jest to nowa wersja marksistowskiej filozofii, tak różniąca się od pierwszej, jak różnił się przeddarwinowski etap kultury umysłowej europejskiej od etapu, który darwinizm zapoczątkował.

Rozdział X

IDEE SOCJALISTYCZNE POŁOWY XIX WIEKU WOBEC SOCJALIZMU MARKSA

1. Powstanie idei socjalistycznej

Poczynając od 1847 roku Marks okazjonalnie powracał do filozoficznych rozważań tego rodzaju, jakie dominują we wczesnych pismach. Owe powroty są ważne, potwierdzają bowiem istotną ciągłość myśli i pozwalają umieszczać również jego polityczne i ekonomiczne refleksje w perspektywie wyznaczonej pierwotnymi impulsami. Jednakże bezpośrednie treści Marksowskiego pisarstwa ogniskują się wokół coraz dokładniejszej analizy funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej – analizy, którą uwieńczy *Kapitał* – oraz polemik z różnymi doktrynami i programami socjalistycznymi, których interpretacje historyczne i ekonomiczne hamują rozwój rewolucyjnego ruchu robotniczego. Po rozprawie z niemieckim „prawdziwym socjalizmem" – rozprawa z Proudhonem, z utopijnym socjalizmem, z Bakuninem, z Lassalle'm. Wszystkie te polemiki i walki są istotne dla dziejów ruchu robotniczego, lecz nie wszystkie wnoszą istotne nowości teoretyczne.

W chwili, gdy Marks rozpoczynał działalność jako teoretyk rewolucji proletariackiej, idee socjalistyczne miały już za sobą długie życie. Jeśli poszukiwalibyśmy generalnej charakterystyki socjalizmu – historycznej, nie normatywnej – to jest, jeślibyśmy starali się określić wspólne cechy idei, które zwykło się tym mianem obdarzać w pierwszej połowie XIX wieku, owa wspólna treść okaże się nieuchronnie ogólnikowa i uboga. Wspólnym rysem idei socjalistycznych, które powstały pod połączonym wpływem rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej, jest przekonanie, że *niekontrolowana koncentracja bogactw i konkurencja prowadzą nieuchronnie do wzrastającej nędzy i kryzysów i że system ten musi być zastąpiony innym, w którym organizacja produkcji i wymiany usunie nędzę, wyzysk i doprowadzi do nowego podziału dóbr, zgodnego z zasadami równości:* już to do całkowitego zrównania dochodów, już to do podziału dóbr wedle zasady „każdemu wedle pracy" albo, w dalszej perspektywie, „każdemu wedle potrzeb". Poza tą ogólnikową wspólnotą różnią się programy i idee socjalistyczne we wszystkim. Nawet program zniesienia własności prywatnej środków produkcji nie jest powszechny. Mieszczą się w tak ogólnej wspólnocie zarówno ci, dla których socjalizm jest nade wszystko

sprawą klasy robotniczej, jak i ci, co widzą w nim ideał ogólnoludzki, wymagający odwoływania się do wszystkich klas; ci, którzy głoszą konieczność rewolucji politycznej i ci, co liczą na samą siłę agitacji lub przykładu; ci, co przewidują rychłe zniesienie wszelkiej organizacji państwowej i ci, co uważają ją za niezbędną; ci, dla których wolność jest najważniejszą wartością i ci, co gotowi są znacznie ją ograniczyć na rzecz równości lub sprawności produkcyjnej; ci jeszcze, co odwołują się do międzynarodowego interesu klas uciskanych i ci, którzy nie wykraczają poza perspektywę narodową; i ci w końcu, co po prostu budują w imaginacji społeczeństwo doskonałe obok tych, którzy śledzą ewolucję dziejową, by odkryć perspektywą socjalistyczną w jej prawidłowościach przyrodzonych.

Ukucie nazwy „socjalizm" przypisuje sobie saint-simonista Pierre Leroux, który użył jej w 1832 roku w piśmie „Globe". Była ona również w użyciu w 30-tych latach u owenistów angielskich. Upowszechnienie zarówno nazwy samej, jak idei, naturalnym biegiem rzeczy, zwróciło uwagę myślicieli i propagatorów ku jej historycznym antecendencjom; w republice Platona, w komunistycznych ruchach średniowiecznych sekciarzy, u utopistów renesansu – nade wszystko Morusa i Campanelli, u ich naśladowców XVII-wiecznych i oświeceniowych śledzono pojawianie się wątków wspólnych, inspirowanych przez najróżniejsze filozofie. Jeśli hierarchiczna organizacja platońska była odległa od wyobrażeń egalitarnych, wspólnych większości socjalistów nowoczesnych, jeśli ascetyczne ideały średniowiecznych doktrynerów zbyt były uwikłane w swoiście religijne treści, to jednak utopia Morusa wyrastała już z refleksji nad pierwotną akumulacją kapitalistyczną i w jej ideałach – zniesienie prywatnej własności, powszechny obowiązek pracy, zrównanie dochodów i praw, ogólnopaństwowa organizacja wytwórczości, likwidacja wyzysku i ubóstwa – widzieli propagatorzy socjalizmu wiele bliskich sobie pomysłów. Idee socjalistyczne XVI, XVII i XVIII stulecia były zresztą z reguły inspirowane nie tylko przez refleksję nad aktualną niedolą klas upośledzonych. Podszyte były niemal zawsze pewną filozoficzną lub religijną wiarą w zasadnicze powołanie człowieka do życia w bezkonfliktowej wspólnocie. Zakładały, że antagonizmy, walki interesów, nierówność i ucisk są przeciwne naturze ludzkiej, przez wielką Naturę lub przez Boga wyznaczonej, że przeznaczeniem – w normatywnym znaczeniu słowa – ludzkim jest wspólnota i harmonia. Wiarę swoją doprowadzały czasem do przekonania, że doskonałe społeczeństwo zakłada kompletne ujednolicenie wszystkich jego uczestników pod wszystkimi względami – nie tylko praw i obowiązków, ale także sposobu życia, sposobu myślenia, ubierania się i jedzenia, a nawet (jak np. u Dôm Deschampsa) wyglądu fizycznego. Z tak pomyślanych ideałów eliminowana była nieraz wszelka myśl o twórczości i postępie na rzecz stagnacyjnej doskonałości. Nie do wszystkich utopistów to się odnosi; u Campanelli – w odróżnieniu od Morusa – myśl o postępie naukowym i technicznym na „Wyspie Słońca" odgrywa znaczną rolę.

2. *Babuwizm*

Po Wielkiej Rewolucji pierwszym ogniskiem ruchu socjalistycznego był spisek Grachusa Babeufa. Był to ruch właśnie, nie tylko doktryna, ta bowiem zyskała rozgłos dopiero dzięki historii spisku ogłoszonej w 1828 roku przez jego uczestnika Filipa Buonarrotiego. Babeuf i babuwiści przejęli główne hasła ideowe od utopistów oświeceniowych i Rousseau'a, a uważali się za kontynuatorów dzieła Robespierre'a. Idea równości była fundamentalną przesłanką ruchu. („...stale działająca przyczyna niewolnictwa narodów polega całkowicie na nierówności i [że] dopóki nierówność ta będzie istniała, wykonywanie swych praw przez narody będzie prawie iluzoryczne dla masy ludzi, których naga cywilizacja spycha poniżej poziomu godności ludzkiej" – Buonarroti I, 100). Skoro wszyscy ludzie mają z natury te same prawa do wszystkich dóbr ziemi, a źródłem nierówności jest własność prywatna, własność należy znieść. Przyszłe społeczeństwo zaprowadzi bezwzględnie równy podział dóbr – niezależnie od rodzaju pracy wykonywanej, zniesie dziedziczenie, zniesie wielkie miasta, ustali powszechny obowiązek pracy fizycznej, jednakowy sposób życia dla wszystkich. Babuwiści opracowali przy tym nie tylko zasady przyszłego społeczeństwa, ale także reguły przewrotu, który do niego doprowadzi. Stworzyli za Dyrektoriatu organizację konspiracyjną, która miała przemocą obalić istniejącą władzę. Postanowili, że lud, dziś jeszcze nie wyzwolony z wpływu duchowego wyzyskiwaczy, nie może od razu sam sprawować władzy, iż więc w pierwszym okresie sami spiskowcy będą go musieli prowadzić. Dopiero z czasem, dzięki upowszechnieniu oświaty, lud sam będzie zdolny sprawować władzę przez instytucje wyborcze. Spisek Babeufa został w 1796 roku wykryty, a jego przywódca ścięty z sądowego wyroku. Jego idee odżyły do pewnego stopnia w działalności Blanqui'ego. Babuwiści nie operowali jeszcze w swoich programach wyraźnymi kategoriami klasowymi zadowalając się przeciwstawieniem ubogich i bogaczy albo ludu i tyranów. Ich egalitarystyczna retoryka zawierała jednak pierwszą próbę ekonomicznej krytyki społeczeństwa opartego na własności prywatnej.

Doniosłość ruchu babuwistów polega też na tym, że po raz pierwszy doszła w nim do głosu świadomość konfliktu, jaki zachodził między dwoma naczelnymi hasłami rewolucji: wolnością i równością. Wolność oznaczała bowiem nie tylko prawo zrzeszania się i zniesienie prawnych różnic między stanami, ale także prawo każdego do nieskrępowanej aktywności ekonomicznej i do zabiegania o swoją własność; tym samym wolność oznaczała nierówność, wyzysk i nędzę. Spisek babuwistów był, co do bezpośredniej swej przyczyny, reakcją lewicy jakobińskiej na przewrót termidoriański. Jednakże ideologia jego znacznie wykraczała poza jakobińską tradycję. Babuwiści przejęli z jakobinizmu styl myślenia o społeczeństwie w kategoriach władzy politycznej, zdobywanej przemocą i przekazali go francuskiemu ruchowi socjalistycznemu (socjalizm angielski od początku był zdominowany przez tendencję reformistyczną, nie wyrósł historycznie z rewolucji politycznej, ale z procesów industrializacji). W *Manifeste des égaux* napisanym w 1796 roku przez Sylvain Maré-

chała rewolucja francuska określona jest jako zapowiedź następnej, o wiele większej i już ostatniej rewolucji. Kierownictwo spisku nie zgodziło się na publikację tego manifestu, gdyż zakwestionowało w nim dwa charakterystyczne wyrażenia: jedno głosiło „niech przepadną, jeśli trzeba, wszystkie sztuki, byle została nam rzeczywista równość"; drugie żądało, by zniknęły wszystkie różnice nie tylko między bogatymi i biednymi, panami i sługami, ale także między rządzącymi i rządzonymi. Pierwsze zdanie, choć odrzucone, zdradza niemniej tendencję, która powtarzać się będzie wielokrotnie w ruchach komunistycznych: równość jest wartością najwyższą, mianowicie równość w korzystaniu z dóbr materialnych. Hasło to, jeśli jest zastosowane z doskonałą konsekwencją, zakłada, że mniej jest ważna ilość dóbr, z których ludzie mogą korzystać niż fakt, że wszyscy mają w nich ten sam udział, czyli że w wypadku alternatywy: poprawić los upośledzonych, lecz pozostawić nierówność dochodu albo ściągnąć wszystkich do obecnego poziomu upośledzonych, należałoby optować za tym drugim rozwiązaniem. Oczywiście, żadna grupa komunistyczna lub socjalistyczna nie rozważała nawet możliwość i takiej alternatywy, gdyż wszystkie przyjmowały za rzecz pewną, że równy podział dóbr oznacza automatycznie, jeśli nie obfitość, to względny dostatek dla wszystkich. Większość przyjmowała też naiwne założenie, że niedostatek klas pracujących ma źródło w luksusowym spożyciu bogaczy i że gdyby rozdzielić między lud dobra konsumowane przez uprzywilejowanych, wszyscy żyliby w dobrobycie. W pierwszej fazie rozwoju idei socjalistycznych moralne oburzenie przeciw nędzy i nierównościom nie oddzieliło się jeszcze od ekonomicznej analizy produkcji kapitalistycznej, albo raczej zastępowało taką analizę. Hasło wspólnoty dóbr było, podobne jak u utopistów oświeceniowych, Morelly'ego czy Mably'ego, wydedukowane z normatywnej teorii natury ludzkiej, która zakłada, iż ludzie jako ludzie po prostu, mają te same prawa do wszystkich dóbr ziemi. Niezależnie od tego, czy zasada ta uzasadniana była (jak u wielu pisarzy socjalistycznych) cytacjami z Nowego Testamentu, czy raczej tradycją oświeceniowych materialistów, konkluzja była ta sama: nierówność spożycia jest przeciwna naturze człowieka i tak samo przeciwne jest istnienie dochodu niezapracowanego, a więc procentu, rent dzierżawnych, czynszów mieszkaniowych.

Co do drugiego hasła żądającego zniesienia różnic między rządzonymi i rządzącymi, to jeśli je rozumieć jako bezpośrednie żądanie rewolucyjne, należy ono raczej do tradycji anarchizmu: babuwiści nie przyjęli go, gdyż przewidywali epokę dyktatury, która sprawowana być musi dla dobra ludu przez czas tak długi, jaki będzie niezbędny dla unieszkodliwienia wrogów równości.

W sumie, dzięki babuwistom po raz pierwszy w porewolucyjnej epoce demokracja liberalna i komunizm rozdzieliły się, a hasło równości, jak się okazało, miało nie tyle uzupełniać hasło wolności, ile je ograniczać.

Nie znaczy to wszakże, że rozdział ten stał się natychmiast przejrzysty. Liberalna demokracja i socjalizm przez czas długi występowały w różnych formach mieszanych i pośrednich; dopiero rok 1848 ustalił pod tym względem wyraźne granice. Również nazwy „komunizm" i „socjalizm" przez długi czas nie były jasno rozgraniczone, chociaż już w latach 30-tych komunistami na-

zywali się na ogół ci radykalni reformatorzy i utopiści, którzy domagali się całkowitego zniesienia własności prywatnej (najpierw głównie gruntów, potem także fabryk), doskonałej równości spożycia i nie liczyli na dobrą wolę rządów lub posiadaczy, lecz na walkę samych wyzyskiwanych.

Po 1830 roku zarówno we Francji, jak w Anglii – a te dwa kraje były właściwą ojczyzną idei socjalistycznych – myśl socjalistyczna i zalążkowy ruch robotniczy występują już w różnego rodzaju związkach. Jednakże już wcześniej idee radykalnej reformy społeczeństwa w duchu socjalistycznym, lecz nie komunistycznym, (tj. nie wyrosłym z tradycji Babeufa) pojawiły się w obu tych krajach jako teoretyczna refleksja nad skutkami rozwoju przemysłowego. Ten właśnie socjalizm, znaczony nade wszystko nazwiskami Saint-Simona, Fouriera i Owena, miał największe znaczenie jako bodziec, zarówno pozytywny, jak negatywny, myśli Marksa. Socjalizm ten nie powstał z protestu klas upośledzonych, ale z intencji badawczych, inspirowanych obserwacją społecznych nieszczęść, nędzy, wyzysku i bezrobocia.

3. *Saint-simonizm*

Henri Claude Saint-Simon (1760-1825) jest właściwym twórcą nowożytnej teorii socjalizmu pojętego nie tylko jako wyobrażony model, ale również jako *wynik historycznego procesu.* Potomek znanej rodziny książęcej, uczestnik walk w Ameryce, zrujnowany nieudanymi operacjami handlowymi w latach porewolucyjnych, przemyśliwał nad tym, w jaki sposób należy zreformować system wiedzy o społeczeństwie, aby w sposób naukowy zreformować społeczeństwo samo. Kult nauki towarzyszył mu przez całe życie; on również sformułował był myśl, rozwiniętą potem przez Comte'a, o dochodzeniu każdej dziedziny wiedzy do stadium pozytywnego, po wyjściu uprzednim z teologicznej, a następnie metafizycznej fazy. We wczesnych pismach (*Lettres d'un habitant de Genève*, 1803; *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle*, 1807 i in.) głosił potrzebę nauki politycznej, która osiągnęłaby niezawodność i pozytywność równą innym dziedzinom wiedzy, potrzebę powtórzenia dzieła Newtona i nadania jedności całemu zasobowi naukowemu, jaki od tamtych czasów narósł, ujęcia go w jednolity system; liczył na to, że uczeni staną się z czasem przewodnikami narodów na ich drodze ku szczęściu. W latach 1814-1818, kiedy to Augustin Thierry był jego sekretarzem i współpracownikiem, snuł zrazu projekty reformy politycznej w duchu liberalnym na skalę europejską (*De la réorganisation de la societé européenne*, 1814); proponował rozszerzenie angielskiego parlamentaryzmu oraz systemu podziału władz na skalę powszechną przez stworzenie nadnarodowego parlamentu europejskiego, który zapewni pokój, współpracę przemysłową i nową jedność Europy pokrewną chrześcijańskiemu średniowieczu, ale opartą na liberalnych zasadach. Z biegiem czasu kwestie organizacji gospodarczej świata przyciągały coraz bardziej jego uwagę. Doszedł do przekonania (*L'Industrie*, 1817), że właściwym zadaniem władzy państwowej jest dbałość o należyte funkcjonowanie wytwórczości

i że powinna ona do wszystkich kwestii społecznych stosować metody, przejęte z zarządzania przemysłem. W późniejszych latach, rozwijając ten kierunek zainteresowań – sam, po części wspólnie z Augustem Comte, który mu w latach 1818-1822 sekretarzował – porzucił całkowicie idee ekonomiki liberalnej i sformułował zasady przyszłego, „organicznego" zrzeszenia społecznego, które głównie zjednały mu sławę i wyznawców.

Saint-Simon sądzi, że perspektywy ludzkości należy badać w świetle dotychczasowych zmian historycznych i ich tendencji. Doszedł do wniosku, który jest pokrewny późniejszemu materializmowi historycznemu, którego wszakże nie zastosował konsekwentnie w swych rozważaniach, iż mianowicie *postęp narzędzi wytwarzania jest źródłem wszystkich przemian politycznych* w dziejach ludzkości i że również obecny stan technologiczny wymaga odpowiednich przemian w polityce. Dzisiejsza nędza i kryzysy spowodowane są swobodą konkurencji i wynikającą stąd anarchią w produkcji i wymianie. Anarchia ta pozwala, by ludzie produkcyjnie czynni – a więc fabrykanci, kupcy, robotnicy, rolnicy – znosili niekompetentną władzą próżniaków, ludzi spożywających jeno owoce cudzej pracy. Dla Saint-Simona najważniejszym podziałem społecznym był ten, który przeciwstawiał właśnie próżniaków – ludziom użytecznym w wytwórczości. Przyszłe społeczeństwo, ku któremu zmierza sama koncentracja przemysłowa, będzie ustrojem „industrialnym", gdzie zarządzanie przejdzie w ręce wytwórców; w społeczeństwie tym będzie można *planowo organizować produkcję* określając jej rozmiary potrzebami społecznymi, a *własność prywatna*, choć nie zostanie zniesiona, *utraci dawny charakter, ponieważ użytkowanie jej będzie podporządkowane dobru ogólnemu*, nie zaś pozostawione samowoli właściciela i ponieważ, co ważniejsze, prawo dziedziczenia będzie unieważnione, dzięki czemu eksploatacja własności stawać się będzie udziałem tych, którzy powołani są do tego mocą swoich uzdolnień i kompetencji. W ten sposób miejsce konkurencji zajmie współzawodnictwo między jednostkami, w którym prywatny interes stanie się narzędziem doskonalenia uzdolnień, oddany więc będzie na służbę społeczeństwu, miast mu się przeciwstawiać. Hierarchia społeczna nie zostanie zniesiona, lecz utraci dziedziczny charakter; najwyższe funkcje przypadać będą w udziale bankierom, decydującym o rozdziale środków inwestycyjnych oraz uczonym, sprawującym nadzór nad ogólnym rozwojem społeczeństwa. Ustrój industrialny wyzwoli z nędzy i poniżenia najbardziej cierpiącą część społeczeństwa – proletariat; jednakże Saint-Simon nie odwoływał się do proletariatu jako wykonawcy swoich projektów, lecz liczył na to, że przemiany dla dobra uciskanych dadzą się przeprowadzić pod patronatem „industrialistów" – przemysłowców, bankierów, uczonych, artystów – zjednanych dla doktryny. W nowym ustroju władza zmieni całkiem charakter; nie będzie już rządzeniem ludźmi, lecz administrowaniem rzeczami – służyć będzie maksymalnie skutecznej eksploatacji natury przez siły ludzkie. Pokojowe reformy, na przykład zdobycie władzy parlamentarnej przez industrialistów, wystarczą dla przemiany; okazjonalnie odwoływał się Saint-Simon również do władców, chcąc ich przekonać do swego systemu. W ostatnim większym dziele (*Le nouveau christianisme*, 1825) głosił potrze-

bę oparcia wiedzy politycznej na zasadach jeszcze bardziej fundamentalnych, mianowicie religijnych. Ustrój industrialny nie będzie bynajmniej ruiną cywilizacji chrześcijańskiej, ale spełnieniem jej właściwej treści, mianowicie przykazania miłości wzajemnej. Sam egoistyczny interes nie wystarczy dla należytej organizacji społecznej: potrzebne są motywy uczuciowe i religijne, a życie religijne stanowi składnik trwały ludzkiego bytu i nie może ulec przedawnieniu.

Ten religijny motyw saint-simonistycznego programu został ze szczególnym naciskiem podjęty przez bezpośrednich uczniów, którzy doprowadzili nauki mistrza do postaci systematycznej, rozwijając pewne ich wątki i wzbogacając własnymi pomysłami. W wykładzie doktryny Saint-Simona, którego pierwszy tom ogłosili Enfantin i Bazard w 1830 roku, widać wyraźnie postępujące przeobrażenie się saint-simonistycznej filozofii społecznej w dogmat religijny, a koła uczniowskiego – w sektę. Znajdujemy tam również zebrane w sytematycznej formie pomysły, które mistrz czasem ledwo naszkicował.

Historiozofia saint-simonistyczna w tym ujęciu wychodzi z założenia, że dzieje ludzkie są *stałym postępem*, w którym wszakże obserwujemy przemienność dwojakiego typu faz: *okresów organicznych* i *krytycznych*. Okresy organiczne to te, w których pewne powszechnie uznane zasady panują w umysłach, hierarchia społeczna jest wyraźnie ustabilizowana i jedność wierzeń nienaruszona. Okresy krytycznie – nieuchronne fazy przejściowe – charakteryzują się bezładem, brakiem jedności, zatratą poczucia wspólnoty, ogólnym rozprzężeniem. Po okresie krytycznym, jaki przeżywała Europa od czasów reformacji po dzień dzisiejszy, zapowiada się oto nowy okres organiczny – tym razem *ostateczny*, nie zaś będący zapowiedzią następnego etapu anarchii. Będzie to zatem jakby powrót do teokracji średniowiecznej, ale idee jego nie będą bynajmniej oparte na pogardzie dla życia cielesnego i potrzeb doczesnych. Przeciwnie, nowe chrześcijaństwo zdominowane będzie przez kult nauki i postępu technicznego, uzna pracę produkcyjną za szczególną wartość. Ani wiara w Boga, ani nadzieja życia przyszłego, ani instytucja kapłaństwa nie zostaną zniesione, ale zharmonizują się w syntetycznym ładzie z troską człowieka o ziemski dobrobyt.

Perspektywa przyszłego zrzeszenia nie jest bynajmniej dowolnie wymyślona, ale obserwujemy narastanie jej przesłanek w całej historii, gdzie widać stopniowy wzrost zasady kooperacji; sam rozwój przemysłu i jego rosnąca centralizacja domagają się zasadniczej zmiany w organizacji produkcji. Również udział próżniaków w korzystaniu z pracy wytwórców stopniowo się zmniejsza, jak widać z postępującego spadku stopy procentowej w krajach przemysłowych. Jednakże zarodki przyszłości muszą być doprowadzone do pełni. W tej chwili gospodarka wskutek konkurencji i anarchii pogłębia podział klasowy społeczeństwa, bo również obniżki cen, wymuszane warunkami konkurencji, obracają się przeciw robotnikom, gdyż osiągane są kosztem placy roboczej. Prawo dziedziczenia własności oddaje nadzór nad środkami produkcji w ręce ludzi niekompetentnych, korzystających z irracjonalnego przywileju urodzenia, który przyszedł na miejsce przywilejów stanowych. Przyszłe społeczeństwo zniesie wyzysk człowieka przez człowieka na rzecz eksploatacji ziemi

przez kooperujących wytwórców; próżniacy nie będą mogli przywłaszczać sobie owoców trudu pracujących. Dokona się to dzięki zniesieniu prawa dziedziczenia własności – mianowicie własności środków wytwarzania, zniesieniu procentu od kapitału, ogólnopaństwowej, scentralizowanej organizacji wytwórczości. Państwo stosownie do potrzeb społecznych rozdzielać będzie kredyty inwestycyjne i wszelkie środki wytwórcze industrialistom, kierując się ich uzdolnieniami. Tylko zdolności określać będą prawo do używania narzędzi wytwórczych i tylko do tego prawa używania, pod nadzorem państwowym, zredukuje się własność. Nie sam interes egoistyczny będzie przy tym rządził ludzkim zachowaniem, ale także motywy emocjonalne, entuzjazm, gotowość pracy dla innych, idee moralne i religijne. Dochody nie zostaną wprawdzie zrównane, bowiem zasada „każdemu wedle pracy" kierować będzie ich rozdziełem, ale nierówność ta nie związana będzie z wyzyskiem, stąd nie naruszy wspólnoty społecznej, nie zdoła przywrócić klas i antagonizmów klasowych. Fikcyjną wolność, która jest niczym dla głodujących i fikcyjną równość wobec prawa, niweczoną przez przywileje bogactwa, zastąpi braterstwo powszechne ludzi pracujących. Artyści, uczeni i industrialiści będą współdziałać zgodnie w nieograniczonym doskonaleniu rodzaju ludzkiego, zaspokajając jego potrzeby materialne, umysłowe i moralne, a także przechowując bezcenną jego więź z istotą boską, bez czego człowiek niezdolny jest ani do życia szczęśliwego, ani do współpracy życzliwej z bliźnim.

Doktryna Saint-Simona i saint-simonistów nie była, podobnie jak inne, na tyle spójna, by nie promieniować w kierunkach rozmaitych. Jej składniki autorytarne – nacisk na potrzebę hierarchii społecznej, wątki teokratyczne – przeszły, po części za pośrednictwem Comte'a, do tradycji ruchów konserwatywnych, podkreślających to wszystko, co łączyło Saint-Simona z de Maistre'm i innymi tradycjonalistycznymi krytykami porewolucyjnych porządków. Uczniem Saint-Simona był jednak także Louis Blanc, a za jego pośrednictwem – Lassalle. Idee socjalistyczne, które w znoszeniu przeciwieństw klasowych znaczną rolę przypisywały władzy państwowej, wyrastają w dużej części z saint-simonistycznego dziedzictwa. Z punktu widzenia socjalizmu Marksowskiego ważne są nade wszystko następujące składniki tej doktryny: przekonanie o prawidłowości historycznej, która prowadzi ku socjalizmowi mocą prawa dziejowego; krytyka rujnujących skutków swobodnej konkurencji i anarchii oraz myśl o konieczności ogólnopaństwowego planowania gospodarczego; idea zastąpienia rządu politycznego – administrowaniem gospodarczym; wiara w naukę jako dźwignię postępu społecznego; idee internacjonalistyczne. Natomiast całkiem obca jest marksizmowi myśl o możliwości wykorzystania zastanego państwa do przeobrażeń socjalistycznych i odwoływanie się do współpracy klasowej; tym bardziej – religijne perspektywy „ustroju industrialnego". Przejęta przez socjalizm marksistowski formuła „od każdego wedle jego zdolności, każdemu wedle potrzeb" – pochodzi od Louisa Blanca, który w tym punkcie zreformował naukę Saint-Simona.

Saint-simonizm, podobnie jak wczesny marksizm, powinien być rozważany w ramach ruchu romantycznego albo raczej jako próba przezwyciężenia ro-

mantyzmu od wewnątrz. Krytyka porewolucyjnego społeczeństwa wyrasta nie tylko ze współczucia dla upośledzonych i poniżonych, ale także z przerażenia na widok rozpadu wszystkich tradycyjnych wspólnot starego społeczeństwa. W oczach romantyków, saint-simonistów i młodego Marksa świat industrialny w obecnej swojej formie zasługuje na potępienie nie tylko jako źródło krzywdy społecznej, ale także jako społeczeństwo, w którym negatywna więź prywatnego interesu zastąpiła niemal całkiem wszystkie pozytywne związki między ludźmi; jest to świat, w którym wszystko jest na sprzedaż i wszystko ma wartość o tyle tylko, o ile może być sprzedane, w którym egoistyczne motywacje wyparły samą wartość solidarności i wspólnoty ludzkiej. Romantycy pospolicie zwalali winę za te nieszczęścia na sam postęp techniczny i idealizowali preindustrialne wspólnoty wiejskie lub rycerskie. Saint-simoniści przejęli z romantyzmu krytykę nowego ładu, czy raczej bezładu, jaki się z rewolucji wyłonił, ale wyjścia szukali nie w powrocie do czasów minionych, ale w racjonalnej organizacji produkcji i w samym postępie technicznym, który ich zdaniem (podobnie jak zdaniem Marksa) nieuchronnie przezwycięży własne destrukcyjne wyniki i przywróci ludzkości (tj. Europie głównie) organiczną jedność opartą na podstawie rozwiniętej techniki, nie zaś zależną od prymitywizmu i stagnacji życia wiejskiego.

Późniejsze losy sekty saint-simonistycznej i jej ekstrawagancje (wprowadzenie hierarchii kapłańskiej, mistyka płci, poszukiwanie w krajach lewantyńskich Matki dla nowego Kościoła) nie mają żadnego znaczenia z punktu widzenia historii socjalizmu. Natomiast kult organizacji przemysłowej i sprawności technicznej oraz gloryfikacja przedsiębiorczości przyciągnęły do idei saint-simonistycznych pewną ilość przemysłowców. Inaczej niż w Anglii, we Francji wczesna industrializacja skojarzona była z półromantyczną ideologią, w której inżynierowie i przedsiębiorcy występowali w roli rycerzy i eksploratorów nowego świata techniki. Sam Enfantin zakończył życie jako dyrektor linii kolejowej; saint-simonistą był Lesseps – budowniczy kanału suezkiego.

Żadna z przedmarksowskich doktryn nie wpłynęła tak silnie jak saint-simonizm na upowszechnienie idei socjalistycznych wśród warstw oświeconych. Na powieściach Georges Sand, która przejęła się tą ideologią, wychowało się parę pokoleń. Głównie dzięki Saint-Simonowi i jego uczniom wiara socjalistyczna przeniknęła do intelektualistów wszystkich większych krajów europejskich – do niemieckich romantyków, do angielskich utylitarystów, do polskich i rosyjskich radykalów.

4. *Owen*

W odróżnieniu od większości współczesnych sobie teoretyków socjalizmu Robert Owen (1771-1858) rozpoczął działalność piśmienniczą i doktrynalną w oparciu o uprzednią, długoletnią działalność praktyczną w przemyśle i bezpośrednią znajomość życia robotniczego. W odróżnieniu od socjalistów francuskich żył też w kraju nieporównanie bardziej odczuwającym negatywne skutki mechanizacji i uprzemysłowienia.

Urodzony w biednej rodzinie rzemieślniczej, Owen wcześnie zaczął sam zarabiać na życie; udało mu się, dzięki olbrzymiej energii i pomysłowości, dojść do uruchomienia własnego warsztatu mechanicznego w Manchesterze, objąć następnie funkcję kierownika wielkiej przędzalni bawełny, a wreszcie, dzięki małżeństwu z córką fabrykanta, zostać kierownikiem i współwłaścicielem dużych zakładów tekstylnych w New Lanark w Szkocji. Tam to, od 1800 roku poczynając, jął wprowadzać w życie eksperymenty organizacyjne i wychowawcze, które miały na celu wydobyć masę robotniczą z nędzy, poniżenia i moralnego rozkładu. Przez wiele lat działał jako fabrykant-filantrop. Ograniczył pracę robotników do 10 i pół godziny, zniósł pracę dzieci poniżej dziesięciu lat, rozwinął system bezpłatnej opieki wychowawczej nad dziećmi, zaprowadził stosunkowo higieniczne warunki pracy, wykorzenił, bez stosowania sankcji karnych, a jedynie środkami wychowawczymi, pijaństwo i kradzieże; następnie wykazał, ku powszechnemu zdumieniu, że osiągnął w tych warunkach wyniki produkcyjne i handlowe lepsze niż inni przedsiębiorcy, w których zakładach nieludzki i okrutny reżym dziesiątkował dorosłych i dzieci, a głód, choroby i pijaństwo, przestępczość, wyniszczające warunki pracy i katorżniczy przymus spychały wydziedziczoną ludność robotniczą do zwierzęcego poziomu.

Wyniki swoich doświadczeń razem z filozoficznymi założeniami, jakie im przyświecały, przedstawił Owen w szkicach ogłoszonych w Londynie pod tytyłem *A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character* (1813-1814). Chciał w nich przekonać fabrykantów i rządzącą arystokrację o potrzebie reformy organizacji przemysłowej, systemu pieniężnego, płac i wychowania, tłumacząc, że leży to w interesie nie tylko robotników, ale również kapitalistów i całego społeczeństwa. W licznych późniejszych pismach, broszurach, artykułach i ulotkach, w kampaniach parlamentarnych, w memoriałach i wnioskach legislacyjnych Owen z niestrudzoną energią propagował swoje idee reformatorskie, wykazywał niszczące skutki industrializacji i ukazywał wychowawcze oraz organizacyjne środki, które mogłyby im zapobiec bez cofania postępującej machanizacji: walczył nade wszystko o ulżenie okrutnej doli dzieci, zatrudnianych wówczas powszechnie, od sześciu lat poczynając, w fabrykach tekstylnych z 14- i 16-godzinnym dniem pracy. Udało mu się przeprowadzić, z niesłychanymi trudnościami, pierwszą w Anglii ustawę, która ograniczała pracę dzieci w przemyśle tekstylnym. Od roku 1817 atakował również gwałtownie, w pisemnych i ustnych wystąpieniach, panującą religię, zrzucając na nią winę za błędne i szkodliwe poglądy (nade wszystko wiarę w odpowiedzialność jednostki za swój charakter i czyny), które utrzymują ludzkość w zabobonach i nędzy. Z czasem przestał działać jako filantrop, ale występował jako organizator związków i spółdzielni robotniczych oraz projektował całkiem nowy typ społeczeństwa, opartego na dobrowolnej kooperacji, bez wyzysku i antagonizmów. W 1824 roku, zwalczany i piętnowany zarówno za swoje ataki na własność prywatną, jak i za antyreligijną kampanię, udał się do Ameryki, gdzie próbował zakładać gminy komunistyczne. Niepowodzenie tych prób nie zniechęciło go do walki. Wrócił

w 1829 roku do Anglii i do końca życia współtworzył syndykalny i spółdzielczy ruch robotniczy stając się w ten sposób pierwszym wybitnym organizatorem ekonomicznej walki angielskiego proletariatu. Przekonany o potrzebie wprowadzenia powszechnego „pieniądza pracy", który pozwalałby mierzyć cenę wszystkich produktów ich rzeczywistą wartością, to jest przeciętnym czasem pracy, potrzebnym do ich wytworzenia, zorganizował giełdę, na której wymiana mogłaby się dokonywać z pominięciem pośrednictwa handlowego. Zarówno angielski ruch zawodowy, jak stowarzyszenia spółdzielcze, choć zmieniły później zasady swego działania, mają w Owenie nie tylko patrona-teoretyka, ale także pierwszego organizatora na dużą skalę.

Cele dzieła, któremu Owen poświęcił całą swoją niestrudzoną energię, były praktyczne: usunięcie nędzy, bezrobocia, przestępczości i wyzysku. Wspierał się jednak w swojej walce na paru prostych założeniach filozoficznych, które uważał za niezmiernie doniosłe i których powszechne uznanie wystarczyłoby, jego zdaniem, do uzdrowienia całego ludzkiego rodzaju. Była to nade wszystko zasada, którą przejął wprost od oświeceniowych utylitarystów. Zakładała ona, że człowiek nie kształtuje sam ani swego charakteru, ani uczuć, ani opinii i wierzeń, ale znajduje się pod przemożnym wpływem oddziaływań środowiska, rodziny i wychowawców. Zgubnym błędem jest wierzyć – jak to głoszą wszystkie sekty religijne – że wola człowieka ma jakikolwiek wpływ na jego przekonania, że jednostka jest odpowiedzialna za swój charakter i nawyki, skoro naoczne doświadczenia dowodzą, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że przestępcy są tak samo produktami sytuacji i edukacji, jaką otrzymali, jak ich sędziowie. Człowiek ma wprawdzie przyrodzone pragnienie szczęścia, przyrodzone popędy wspólne ze zwierzętami i zdolności myślowe, każdy też przychodzi na świat z nieco innym zasobem zdolności i skłonności. Mimo to całość wiedzy i przekonań jest dziełem wychowania, a całe szczęście i niedola ludzka zależą od otrzymanej wiedzy. *Jedynym źródłem* całego zła i nieszczęść, jakie ludzkość od wieków znosi, jest *niewiedza*, mianowicie nieznajomość natury ludzkiej. Wiedza jest przeto odpowiednio lekarstwem na wszystkie ludzkie udręki. Wystarczy znać te okoliczności, aby uprzytomnić sobie również, że dążenie człowieka do szczęścia nie może być skuteczne, jeśli realizuje się w działaniach przeciw bliźniemu skierowanych, ale że dobrze pojęte szczęście każdej jednostki jest osiągalne jedynie w zachowaniach zmierzających do szczęścia wszystkich.

Założenia te – nieograniczona plastyczność człowieka, możliwość harmonii społecznej, która nie eliminuje egoizmów, lecz je przez oświatę uzgadnia – wszystko to należy do klasycznego kapitału umysłowego oświecenia. Owen jednak wyciągnął stąd wnioski praktyczne, które mają zredukować obecny system społeczny.

Podstawowa reforma musi polegać na zmianie środowiska wychowawczego. Dzieciom można, przez odpowiednie wychowanie, wpoić zasady współżycia, których przez całe życie będą się trzymać, można zaszczepić im pragnienie współpracy i życzliwości dla bliźnich. W tym celu, oczywiście, muszą być one kształcone, przynajmniej na poziomie elementarnym, nie zaś zaganiane od

najwcześniejszych lat do rujnującej pracy, która je degraduje fizycznie i utrzymuje w nieuctwie. „Dzieci się bez wyjątku biernymi a przedziwnie ukształtowanymi kompleksami cech. Jeśli się im udziela należytej uwagi i jeżeli ma się należytą znajomość przedmiotu, można działać na nie gromadnie i urabiać ich charaktery w kierunku dowolnym. Aczkolwiek zaś te kompleksy, jak każdy inny twór natury, są nieskończenie różnorodne, posiadają plastyczność, która sprawia, że przy wytrwałości i rozumie można je w końcu ukształtować na wzór naszych mądrych życzeń i pragnień".

Reforma wychowania musi łączyć się z reformą systemu pracy. Zmiana doli robotników jest w interesie samych fabrykantów, albowiem robotnicy stanowią podstawową masę nabywców na towary przez nich wytwarzane. Nędza i niskie płace robotników są przyczyną kryzysów nadprodukcji, nie pozwalają bowiem na zbyt towarów i przyczyniają się w ten sposób do ruiny właścicieli. Dlatego Owen wierzył zrazu, że uda mu się racjonalnymi argumentami wyjaśnić kapitalistom przyczynę kryzysów i skłonić ich do zgody na swoje reformy. Z czasem doszedł do wniosku, że robotnicy muszą liczyć na samych siebie w walce o poprawę losu, chociaż nigdy nie wyrzekł się przeświadczenia, że reformy jego są w interesie całego społeczeństwa i że można będzie je przeprowadzić bez rewolucji, drogą stopniowych zmian i pokojowej propagandy.

W późniejszych latach Owen pokładał nadzieję w organizacji rolniczo-przemysłowych gmin komunistycznych, które będą zarodkami przyszłego bezkonfliktowego społeczeństwa. W gminach tych, dzięki dobrej organizacji pracy i solidarnemu współdziałaniu, ludzie produkowaliby lepiej, chętniej i więcej niż gdziekolwiek indziej; należyte wychowanie od najwcześniejszych lat skłoni umysły do zgodnego współdziałania, usunie nietolerancję religijną i waśnie wyznaniowe; praca nie będzie wymagała bodźców opartych na współzawodnictwie czy ubieganiu się o zaszczyty, ale sama chęć służenia bliźnim wystarczy jako motyw. Miernikiem wartości będzie praca; dzięki temu, jeśli puści się w obieg pieniądz pracy odpowiadający masie rzeczywiście wytworzonych wartości, gospodarce tak urządzonej nie zagrożą kryzysy, nadprodukcja, zła koniunktura, inflacja. Nieróbstwo, przestępczość, pijaństwo i rozpusta będą nieznane, tym samym nieznane będą represje karne, więzienia i szubienice. Nie jest też prawdą, wbrew Malthusowi, by przyrost ludności, któremu przyrost żywności nie dorównuje, skazywał niechybnie część ludności na niedożywienie i śmierć głodową; ludzie są w stanie wyprodukować nieporównanie więcej, niż spożywają i przyrost ten jest coraz znaczniejszy; również żadna granica żyzności gleby nie jest nam znana.

Owen sądził, że prawdy te, chociaż proste, nie zaznały powszechnego uznania, bo umysły ludzkie nie były jakby dojrzałe do ich przyjęcia; dlatego ludzie, skutkiem niewiedzy, sprzysięgli się jakby przeciw samym sobie i przez wieki pracowali nad tym, by mnożyć własne udręki. Z chwilą, gdy nadszedł oto czas zrozumienia, całą reformę życia można przeprowadzić szybko i bez trudu. Reforma ta ogarnie z czasem świat cały, stosuje się bowiem do całego gatunku, a uprzedzenia narodowe, przekonanie o nierówności ludów, wrogości między

narodami i sam podział klasowy – wszystko to opiera się na zabobonach i zniknie razem z nimi.

Przekonanie, że natura ludzka jest niezmienna, nie kłóci się u Owena z wiarą w plastyczność człowieka, albowiem sądzi, że stałość natury polega właśnie na jej podatności na zmiany i na pragnieniu szczęścia. Używa też często wyrażenia „natura ludzka" w sensie normatywnym, nie zaś opisowym, mając na myśli powołanie człowieka do życia w harmonii i zgodzie, na przekór różnicom indywidualności.

Doktryna Owena, chociaż wyrosła z całkiem praktycznych doświadczeń, rozrasta się jednak (podobnie jak francuskie idee socjalistyczne) wokół założenia, że socjalizm jest doskonałym pomysłem, który w pewnym momencie został po prostu odkryty i dzięki swojej oczywistości da się bez trudu upowszechnić wśród wszystkich klas. Jeśli Owen powtarza nieprzerwanie, że ludzie, mocą przyrodzonego determinizmu, są całkowicie w niewoli odziedziczonych przesądów i wierzeń, to nie wiadomo właściwie, w jaki sposób część z nich może się z tego uwięzienia uwolnić i dzięki temu – jak sam Owen – ukazać innym drogę społecznej naprawy. Inicjatorzy wielkiej reformy pojawiać się zdają cudownym sposobem, bo wbrew prawu nieodpartej siły tradycji; są jakby ośrodkami krystalizacji nowego ładu, wyrosłymi ze spontanicznego geniuszu. Owen nie rozważał sam tych kwestii, filozoficzne zagadnienia obchodziły go tylko o tyle, o ile bezpośrednio wiązały się z planami reform społecznych. Odpowiadając na nie, poprzestawał na ogólnych formułach przejętych z oświeceniowej tradycji. Problem świadomości klasowej i jej funkcji nie pojawia się w jego refleksjach; stąd skłonny jest przypisywać sobie samemu – jak zresztą większość socjalistów-systemotwórców – rolę demiurgiczną w rozwoju dziejowym. Jest to centralny punkt, w którym socjalizm jego jest różny od Marksowskiego – resztę różnic można zeń wyprowadzić, między innymi zasadniczą różnicę w ujęciu stosunku wzajemnego między ekonomiczną i polityczną stroną reformy. Marks również, podobnie jak Owen i inni teoretycy, liczył na to, że w społeczeństwie socjalistycznym władza polityczna stanie się ostatecznie zbędna, a rządzenie ludźmi zastąpione zostanie administrowaniem rzeczami, to jest procesem wytwórczym. Jednakże uzależniał tę perspektywę od uprzedniego przewrotu politycznego. Owen natomiast sądził, że można doprowadzić do radykalnej reformy ekonomicznej w duchu socjalistycznym odwołując się do ogólnoludzkiego interesu i korzystając z poparcia istniejącej władzy. Ruch zawodowy angielski zachował na sobie piętno tego stylu myślenia, w którym walka polityczna jest bezpośrednio podporządkowana interesom ekonomicznym. Socjaldemokratyczne teorie, które traktowały robotnicze partie polityczne jako organy związków zawodowych, są dalszym ciągiem tej samej doktryny. Kwestia ta, w rozwiniętej postaci, znalazła się w centrum polemik później, w czasach II Międzynarodówki.

Ale działalność Owena, nie tylko zainicjowała angielski ruch robotniczy w nowej fazie, kiedy to przestał on być żywiołowym odruchem rozpaczy, a stał się systematyczną i uporczywą walką, która miała przynieść ogromne społeczne przemiany. W jego krytyce kapitalizmu i w projektach odnoszących się do

przyszłego społeczeństwa pozostały składniki trwałe, chociaż pewne myśli – na przykład idea pieniądza pracy (rozwinięta przez Johna Graya i Johna Francisa Braya) – rychło okazały się martwe jako oparte na całkiem wadliwych diagnozach ekonomicznych.

Jednocześnie, pod koniec lat 30-tych powstał w Anglii i przez 10 lat trwał polityczny ruch robotniczy w formie czartyzmu; jego najważniejszym organem prasowym było pismo „The Northern Star", założone w 1838 roku przez Feargusa O'Connora; Engels współpracował z tą gazetą. Czartyści domagali się nade wszystko powszechnego i równego prawa wyborczego. Nie osiągnęli tego celu, wywalczyli natomiast dalsze ustawy ograniczające nie kontrolowany wyzysk w przemyśle.

5. *Fourier*

Charles Fourier (1772-1837) cieszył się powszechnie zasłużoną reputacją bezprzykładnego maniaka i fantasty, który w drobiazgowości i rozmachu, z jakimi opisywał przyszły raj socjalistyczny, prześcignął znacznie wszystkich utopistów minionych wieków. Mimo to, wypowiedział on po raz pierwszy pewne spostrzeżenia, które w dalszej ewolucji idei socjalistycznych okazały się ważne. Był naocznym świadkiem i po części ofiarą wszystkich kryzysów, nędzy, spekulacji i załamań gospodarczych w epoce rewolucji i wojen napoleońskich; z tych to doświadczeń wyłonił się jego system, który uważał za najdonioślejsze wydarzenie w dziejach ludzkiego gatunku.

Urodzony w Besançon w zamożnej rodzinie kupieckiej, Fourier od młodości nienawidził handlu, ku któremu kierowała go rodzina. Pracował mimo to jako ajent handlowy w Lyonie od 1791 roku i z tej okazji odbył wiele podróży po Francji i innych krajach. Założył w końcu własne przedsiębiorstwo handlowe, lecz wydarzenia rewolucyjne doprowadziły go do ruiny. Odtąd, czemu trudno się dziwić, wszelkie idee rewolucyjne przejmowały go wstrętem. Wcielony przymusowo do wojska, opuścił je w 1796 roku, wrócił do zawodu ajenta, potem maklera w Lyonie. Po kilku latach przeniósł się do Paryża, znów wrócił do Lyonu, gdzie żył z posady kasjera, wreszcie znów osiedlił się w Paryżu na stałe, najpierw jako urzędnik handlowy, potem jako skromny rentier. Do końca życia, przez 40 lat bez mała, opracowywał, ulepszał, precyzował i propagował swój system społeczeństwa doskonałego, poświęcając prawie cały wolny czas na twórczość pisarską i znikomą tylko jego cząstkę na lektury. Szukał bez przerwy bogatego protektora, który by zechciał kilka milionów franków włożyć w projektowaną przezeń pierwszą komórkę (*falanster*) przyszłego społeczeństwa, absolutnie pewny, że w ciągu czterech następnych lat cała ludzkość pójdzie za tym przykładem, tak olśniewający zobaczy wynik. Zgorzkniały wskutek niepowodzeń, nie ustawał mimo to w wysiłkach propagandowych i zgromadził wokół siebie nieliczne grono entuzjastów, gotowych apostołować nowej idei. Victor Considérant (1808-1893) był wśród nich najwybitniejszą postacią. Po artykułach ogłaszanych od 1800 r., Fourier w 1808

roku wyłożył zasady swego systemu w dziele anonimowym pod tytyłem *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. W 1822 roku ogłosił *Traité de l'association domestique agricole*, a w 1829 r. – *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*. Pozostawił też wielką ilość manuskryptów, po części przez uczniów potem wydanych, a po części dziś dopiero ogłaszanych.

Sposób myślenia Fouriera doskonale charakteryzuje nieśmiertelna anegdota, w której opowiada, w jakich okolicznościach wpadł na trop swego odkrycia. Zauważył mianowicie, w czasie podróży z Rouen do Paryża w 1798 roku, jak olbrzymie różnice występują między cenami jabłek w miejscowościach o podobnym klimacie. Naprowadziło go to na myśl o szkodliwej i niszczycielskiej działalności uprawianej przez pośredników handlowych, stąd zaś wyrósł cały system Nowego Świata. Fourier sądził, że obok dwóch historycznych jabłek, które przyniosły ludzkości nieszczęścia (jabłko Adama i jabłko Parysa), wystąpiły także w dziejach dwa jabłka dobroczynne: Newtona i jego własne, przy czym to ostatnie w zbawiennych swoich skutkach prześciga wszystkie wynalazki dotąd przez ludzkość poczynione. Fourier był tedy zdania, że reorganizacja świata wedle jego założeń mogła była niemal w dowolnej chwili minionej – na przykład w epoce Peryklesa – zostać wykryta, co zaoszczędziłoby ludzkości wieków cierpienia i nieszczęść. Przypisywał sobie rolę zbawiciela świata – podobnie zresztą, jak wielu innych ówczesnych teoretyków, tylko z większą jawnością.

Obserwacja kryzysów, spekulacji, nędzy robotniczej i wyzysku była punktem wyjścia Fourierowskiej doktryny. Doszedł on do wniosku, że zjawiska te nie są nieuchronne ani związane koniecznie z naturą ludzką, lecz powstają wskutek wadliwej organizacji pracy i wymiany. Pewien zespół potrzeb i namiętności jest wprawdzie stały, ale tylko w nieumiejętnie zorganizowanym społeczeństwie staje się przyczyną nieszczęść. Należy tedy zastanowić się nad tym, w jaki sposób niezbywalne namiętności i dążenia ludzkie zaspokoić tak, by samo ich zaspokajanie, miast rodzić antagonizmy, służyło powszechnemu dobru. Obecna cywilizacja jest przeciwna porządkowi natury przez Boga ustanowionemu. Trzeba odnaleźć żądania natury i stosownie do nich urządzić życie zbiorowe.

Przyszłością rodzaju ludzkiego jest społeczność harmonijna, zorganizowana w „falanstery”, gdzie wszystkie namiętności znajdą dla siebie zaspokojenie i zastosowanie konstruktywne. Istnieje dwanaście namiętności podstawowych, wspólnych wszystkim ludziom, lecz rozdzielonych w niejednakowych proporcjach; są wśród nich cztery uczuciowe (przyjaźń, ambicja, miłość, uczucia rodzinne), pięć zmysłowych (odpowiednio do pięciu zmysłów) i trzy dystrybutywne (potrzeba stałej odmiany, potrzeba intryg oraz skłonność do jednoczenia się w konkurujące wzajem grupy). Drogą zawiłych obliczeń Fourier dowodzi, że różne kombinacje tych namiętności tworzą 810 typów charakterologicznych, że zaś elementarna jednostka społeczna (falanga) w przyszłym ustroju powinna, dla maksymalnej różnorodności, obejmować wszystkie ludzkie charaktery, ma ona liczyć dwakroć tyle osób, co charakterów, więc 1.620, albo 2.000, by zachowana była rezerwa. Trzeba zorganizować produkcję w

taki sposób, by wszyscy mogli znaleźć typ zajęcia najbardziej zgodny z ich upodobaniami. Praca w falansterach nie będzie udręką, lecz nieustającym źródłem ekscytujących przyjemności. Nikt nie będzie przywiązany do stałego zajęcia, ale każdy posiądzie co najmniej czterdzieści różnych umiejętności zawodowych i zmieniać będzie pracę kilka razy dziennie, aby nie znużyć się jednostajnością. Prace przykre i brudne, jak na przykład czyszczenie kloak i ścieków lub rzeźnictwo, wykonywane będą z przyjemnością przez małe dzieci, które lubią się tarzać w nieczystościach. Falanstery są jednostkami rolniczo-przemysłowymi. Wszyscy żyją tam wspólnie, lecz prywatność nie jest bynajmniej zniesiona; mieszkania są raczej hotelami niż koszarami; każdy ma pod dostatkiem okazji do uprawiania najbardziej osobistych upodobań. Kobiety zrównane są całkowicie z mężczyznami, życie rodzinne ulega likwidacji, ponieważ dzieci wychowują się wspólnie na koszt społeczności, uciążliwe gospodarstwo domowe znika, a wszystkie zakazy, jakimi dotąd było obłożone obcowanie miłosne między ludźmi, zostają zniesione. Całkowita swoboda seksualna jest jednym z naczelnych praw nowego ustroju: kto chce żyć w monogamii, ma do tego prawo, kto woli częste odmiany, może spokojnie oddawać się miłosnym zajęciom; burdele należą do najbardziej szanowanych instytucji nowego świata.

Ani własność, ani dziedziczenie, ani nierówności majątkowe nie są jednak w tym systemie zlikwidowane, przestają być natomiast źródłem antagonizmów. Falanga zapewnia każdemu minimum utrzymania, również tym, którzy nie chcą w ogóle pracować (praktycznie zresztą nie będzie takich przypadków, skoro wszelka praca stanie się rozkoszą). Jednostki produkcyjne są jakby spółdzielniami, które otrzymują udział w ogólnym dochodzie, wyznaczonym przez różne okoliczności: stopień użyteczności danej pracy, stopień jej atrakcyjności itd. Każdy pracuje w wielu grupach i otrzymuje wynagrodzenie rozmaite w każdej z nich – zależnie od umiejętności, jakie wykazał. System ten stworzy nierówność, ale bez zawiści; pobudzać będzie natomiast zapał i rywalizację. Wszyscy mogą mieć również udziały w kapitałach spółdzielni, ale kapitał nie będzie źródłem wyzysku. Powszechne i bezpłatne kształcenie dzieci kojarzyć będzie nabywanie wiedzy z wczesnym udziałem w pożytecznych zajęciach wytwórczych. Instytucje władzy państwowej natychmiast staną się zbędne, wszystkie sprawy publiczne rozstrzygane będą na zasadach demokratycznych, a rządzenie utożsami się z administracją gospodarczą, chociaż, dla zachowania rozmaitości życia i pobudzania rywalizacji, zachowane zostaną różne tytuły, godności i czynności reprezentacyjne. Od chwili utworzenia pierwszego falansteru cały świat w ciągu czterech lat odmieni się całkowicie, potrzebny jest tylko mały kapitał zakładowy na utworzenie prototypu. Fourier obliczył dokładnie, ile falang, zorganizowanych następnie w coraz wyższe jednostki – aż do ogólnoświatowego państwa (a raczej omnarchii) obejmować będzie ludzkość. Ponieważ zaś do tej pory zło, jakim człowiek promieniował, zakaziło także przyrodę, tedy po wprowadzeniu nowego ustroju cała natura korzystnie się odmieni, a człowiek zdobędzie nad nią pełnię władzy; wody morskie zmienią się w słodką oranżadę, pustynie zakwitną, lodowce spłyną, wieczna wiosna

zapanuje na ziemi, szkodliwe zwierzęta wymrą lub przekształcą się w przyjaciół ludzi – anty-wieloryby i anty-lwy przyjdą na miejsce wielorybów i lwów, by służyć ludzkości. Powstanie język ogólnoludzki, wszyscy będą żyli pełnią życia, wszechstronnie wykształceni, szczęśliwi i zgodni mimo całej rozmaitości uczuć i upodobań.

Niepowstrzymana fantazja, która wodziła piórem Fouriera, gdy opisywał rajski żywot Nowego Świata i która pozwalała mu nade wszystko w pełni naiwności rzutować na ludzkość własne gusty (potrzebę stałej odmiany seksualnej, łakomstwo, zamiłowanie do kwiatów i kotów itp.), sprawiła, że zyskał on sobie opinię zdziwaczałego pomyleńca i przyćmiła różne rozsądne i bystre spostrzeżenia w jego traktatach. Należy dodać, że cały pomysł owinięty był nadto w spekulatywną kosmologię i teologię, która miała wytłumaczyć wszystkie sprawy ludzkie ogólnymi prawami wszechświata; kult wiedzy jest dla niego czcią oddawaną Bogu, a prawa natury – boskimi wyrokami: prawo przyciągania, odkryte przez Newtona, daje się zgeneralizować tak, iż obejmuje także życie duchowe (wszystkie namiętności ludzkie są objawami „przyciągania", wszystkie są tedy „naturalne", czyli boskie, i zasługują na zaspokojenie). Wszechświat jest rodzajem falansteru, gdzie odbywa się harmonijna współpraca jednostek astronomicznych, zorganizowanych wedle hierarchicznego ładu; istnieje kopulacja planet, system dusz gwiezdnych itd. Fourier powoływał się na teorię jedności świata, głoszoną przez Schellinga i tak samo wierzył, że dusze ludzkie i wszechświat zbudowane są wedle tego samego schematu.

Przy tym wszystkim, zarówno krytyka cywilizacji (słowo to ma wyłącznie sens pejoratywny, odnosi się do obecnego stanu, w jego przeciwieństwie do wyobrażonej Harmonii), jak pomysły dotyczące przyszłego ustroju, zawierają wiele idei, które weszły do tradycji ruchów socjalistycznych. Fourier wypowiedział myśl, że źródłem wyzysku i nędzy jest niedostosowanie rozwiniętych narzędzi wytwarzania do warunków ustrojowych – myśl, która w dokładniejszej formie powraca u Marksa. Wykazywał pasożytniczy charakter handlu w warunkach anarchii gospodarczej, wykazywał szkody, jakie ponosi gospodarka skutkiem rozdrobnienia rolnictwa; odsłaniał, w jaki sposób postęp technologiczny przyczynia się do zwiększonej nędzy proletariatu (nie żądając jednak zahamowania rozwoju, lecz zmiany systemu własności); odkrył, że płaca robocza ma stałą tendencję do utrzymywania się na poziomie minimum życiowego. Ideałem jego była ogólnospołeczna organizacja produkcji, która usunie marnotrawstwo sił ludzkich zatrudnionych w zbędnych zawodach pośredniczących, usunie nade wszystko chaos bezplanowej produkcji, która przez sam swój nadmiar rodzi niedostatek wśród pracujących. Fourier poddał także krytyce doktryny, które sławiły republikańskie wolności polityczne i dowodził, że wolności te mało znaczą w warunkach, w których brak wolności społecznej, to jest swobody nieskrępowanego rozwoju osobowych pragnień; że praca najemna jest formą niewoli i że celem ludzkości jest wolność, polegająca na zbieżności pragnień jednostkowych z faktycznie wykonywaną pracą, na dobrowolnej solidarności ludzi w harmonijnym zrzeszeniu. Wszystko to są idee bliskie Marksowi. Można to samo powiedzieć o Fourierowskim ideale człowieka wszech-

stronnego, wyzwolonego z okowów zawodowej jednostronności, zdolnego do najbardziej różnorodnych zajęć i mającego warunki, by je wykonywać faktycznie. Jest to myśl, którą spotkać można wielokrotnie u Marksa – od *Rękopisów* z 1844 roku do *Kapitału*. Fourier należał też do pierwszych szermierzy emancypacji kobiet; twierdził, że ogólny postęp ludzkości jest funkcją postępującego wyzwolenia kobiety i piętnował, podobnie jak potem marksiści, prostytucję, utajoną w mieszczańskich instytucjach małżeństwa. Jego utopia stoi na antypodach klasztornych urządzeń, jakie proponowały różne komunistyczne doktryny renesansu i oświecenia; opiera się na założeniu, że asceza jest przeciwna naturze, że wyzwolenie człowieka jest również, czy nade wszystko, wyzwoleniem namiętności. Pod tym względem wydaje się bardziej przypominać Rabelais'go niż klasyków utopii. Również ogromna rola, jaką przypisuje w wyobrażonym raju doznaniom estetycznym i twórczości artystycznej, jest bliska Marksowskiemu socjalizmowi. Fourier postawił pytanie, które – mimo całej fantazji, jaką włożył w odpowiedź – jest racjonalne i istotne: skoro różność ludzkich pragnień i upodobań jest niezbywalną cechą daną przez naturę, skoro również skłonności agresywne i egoistyczne (skłonność do wyróżniania się i rywalizacji) należą do przyrodzonego wyposażenia osobników, jak sprawić, by wszystkie te naturalne siły nie obracały się w antagonizm społeczny, ale wykorzystane zostały konstruktywnie? Fourier właściwie, w odróżnieniu od większości utopistów, nie liczy na istotną przemianę ludzi, a jedynie na to, że ład społeczny zdoła wszystkie ich skłonności zużytkować ku powszechnemu dobru. Sądzi, że ścieranie się przeciwieństw jest uniwersalnym prawem przyrody i że nie należy prowadzić beznadziejnych starań o jego unieważnienie, lecz zorganizować życie zbiorowe tak, by z tych starć wyłaniało nieustannie harmonię. Próby homogenizacji człowieka i powszechnego zrównania uważa za beznadziejne i głównie z tego punktu widzenia zwalcza zarówno Saint-Simona, jak Owena; idea całkowitej wspólnoty dóbr i zniesienia wszelkich nierówności wydaje mu się chimeryczna. Natomiast przeświadczony jest, że żadne częściowe reformy cywilizacji nie mają wartości: przeobrażenie społeczeństwa będzie kompletne lub nie będzie go wcale. Przewrót, który wieści, ma charakter totalny; wierzy jednak, że zdoła go przeprowadzić samą nieodpartą siłą dobrego przykładu.

Uczniowie Fouriera nie interesowali się religijną i kosmologiczną otoczką jego marzeń; natomiast charakterystyczne było dla nich przekonanie, że walki polityczne nie mogą doprowadzić do żadnych zmian i że tylko reforma społeczna ma znaczenie. Próbowali w różny sposób modyfikować Fourierowskie idee, by nadać im bardziej realny kształt. Robotnicze spółdzielnie spożywców wyrosły z Fourierowskiego dziedzictwa; podobnie próby kooperatyw wytwórczych, opartych na zasadzie akcjonariatu pracowników.

Oprócz Considéranta, który wydawał pisma fourierystyczne („Le Phalanstère" w latach 1832-1834 i „La Phalange", w latach 1836-1849) i próbował w Teksasie zakładać kolonie oparte na założeniach „Harmonii" (wielu utopistów szukało w Nowym Świecie miejsca dla swoich eksperymentów, m.in. Owen, Cabet, Weitling), wypada wśród fourierystów wspomnieć nazwisko

Flory Tristan (1803-1844). Sławę zapewniły jej zarówno przygody miłosne, które opisywała w autobiografii, jak też propaganda na rzecz emancypacji kobiet.

6. Proudhon

Pierre Proudhon (1809-1865) zajmuje wśród teoretyków socjalizmu szczególne miejsce dzięki osobliwej wielorakości swojego wpływu; wielorakość ta pochodzi głównie ze zdumiewającej inkoherencji jego pism oraz licznych sprzeczności tam zawartych. Pasji sprawiedliwości społecznej, która mu towarzyszyła przez całe życie, nie dorównywało bowiem ani jego samouckie wykształcenie, ani umiejętność historycznej analizy. Urodzony w Besançon jako syn rzemieślnika, Proudhon, dzięki wsparciu opiekunów, ukończył szkołę i zdobył zawód zecera. Udało mu się następnie otrzymać stypendium, za które pojechał do Paryża, aby tam pogłębiać wiedzę. W 1840 roku ogłosił broszurę, która zdobyła mu rozgłos i ściągnęła nań tyleż nienawiści, co zachwytów: *Qu'est-ce que la proprieté?* Rzucił w niej hasło, z którego był ogromnie dumny i które w sposób trwały związało się z jego imieniem: *własność to kradzież!* (w rzeczywistości dokładnie tej samej formuły użył Brissot jeszcze przed Wielką Rewolucją). Postawiony przed sądem, lecz uniewinniony, ogłosił wnet dwa następne pamflety na temat własności, za które ponownie odpowiadał sądownie i ponownie został uwolniony (*Lettre à M. Blanqui sur la proprieté*, 1841; *Avertissement aux propriétaires*, 1842). Do 1847 roku zarabiał na życie jako agent przedsiębiorstwa przewozowego i ogłosił w tym czasie ważne swoje dzieła – *De la création de l'Ordre dans l'humanité ou Principes d'Organisation politique* (1843) oraz ogromny *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846). To ostatnie dzieło było powodem miażdżącej odpowiedzi Marksa (*Misère de la philosophie*, 1847). Marks poznał był Proudhona w Paryżu i spędził z nim wiele czasu na rozmowach zarażając go przy tym, jak przyznał, pewnymi ideami Heglowskiej filozofii. Przypuszczalnie jednak Proudhon, chociaż nie umiał po niemiecku, dowiedział się o filozofii Hegla z wykładów i książek niemieckiego filozofa Ahrensa, który w tym czasie nauczał w Paryżu. Mając już w rozporządzeniu program reformy społecznej Proudhon po rewolucji lutowej próbował działalności politycznej, licząc na to, że uda mu się skłonić rząd do wprowadzenia w życie jego pomysłów. Został wybrany posłem w czerwcu 1848 roku i był w Zgromadzeniu głównym reprezentantem lewicy, lecz rychło za agitację antyrządową został skazany na trzy lata więzienia, gdzie zresztą pracował usilnie i sporządził następne dzieło pod tytułem *Idée générale de la Révolution au XIX siècle* (1851). Po zamachu stanu Ludwika Napoleona uwierzył na chwilę, że uda mu się uczynić z władcy narzędzie swoich projektów socjalistycznych. Nie zrażony niepowodzeniem prowadził nadal swą agitację, publikując liczne pisma, atakowany i wyklinany, w nieustannych zmaganiach z biedą i prześladowaniem. Wielkie dzieło pod tytułem *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858) ściągnęło nań nowy wyrok trzyletniego więzienia, przed którym salwował się ucieczką do

Belgii. Wygnany i stamtąd po czterech latach, wrócił do Francji, gdzie nie udały mu się znowu zabiegi wokół stworzenia nowego pisma i założenia partii, która by walczyła o jego idee. Umarł w Passy.

Proudhon nigdy, jak wyznaje, nie czytał ponownie swoich dawnych tekstów i zdawał się nie dostrzegać sprzeczności, jakie się w nich zdarzały. Jego projekt reformy społecznej leży w kręgu socjalistycznej utopii o tyle, iż ma charakter czysto normatywny, odwołujący się do ideałów sprawiedliwości i równości; chciałby jednak projekt ten oprzeć na analizie współczesnego mu życia ekonomicznego i z niego samego wyprowadzić perspektywę zmiany (wyrażenie „socjalizm naukowy" jest jego tworem).

Proudhon wierzy, że istnieje „naturalny" ład społeczny i niezbywalne, przyrodzone prawa człowieka, gwałcone w obecnym systemie gospodarczym: prawo do wolności, równości, suwerenności osobowej. Prawa te zawarte są w powołaniu człowieka, wyznaczonym przez wolę boską (gdzie indziej przedstawia się Proudhon jako wróg Boga). Obecny system, rządzony przez konkurencję, rodzi nierówność i wyzysk, jest więc nie do pogodzenia z prawami ludzkimi, a ekonomiści, którzy poprzestają na jego opisywaniu, uświęcają zastany chaos.

Jednakże sprzeczności, w jakie obfituje panujący system ekonomiczny, nie mogą być po prostu zniesione w akcie syntezy. W zakresie skromnych swoich wiadomości o dialektyce Hegla, Proudhon interesował się nade wszystko sławnym schematem „teza-antyteza-synteza" (schemat ten w rzeczywistości odgrywa u Hegla całkiem podrzędną rolę, lecz zawsze najbardziej pobudzał wyobraźnię tych, którzy mieli tylko ułamkowe informacje o tej filozofii). Otóż, zdaniem Proudhona, Heglowska „synteza", która asymiluje człony sprzeczności, jest pomyślana tak, iż logicznie owe człony poprzedza. Wiara, że wszystkie sprzeczności zostają zniesione w syntezującym ruchu postępu, jest u Hegla podstawą jego kultu państwa i, ostatecznie, jego absolutystycznej doktryny politycznej, która całą wartość i godność jednostki ludzkiej relatywizuje do organizacji państwowej. Tej oto logice syntezy przeciwstawia Proudhon własną dialektykę negatywną. Zakłada ona, że człony antagonistyczne nie rozpuszczają się w syntezie, ale dochodzą do równowagi, bez zatracenia swej odrębności. Ten proces równoważenia nie jest przy tym żadnym nieuchronnym prawem postępu, ale tylko możliwością, którą ludzie mogą wykorzystać, jeśli potrafią. Ludzie nie są bowiem narzędziem postępu, który by miał plan swój wyznaczony niezależnie od ich woli; jeśli postęp zachodzi, jest on dziełem twórczości ludzkiej.

Nie jest przy tym prawdą – wbrew parodystycznej krytyce Marksa – by Proudhon uważał rzeczywiste stosunki społeczne i rzeczywiste siły ekonomiczne za wcielenie abstrakcyjnych kategorii filozoficznych, które poprzedzają realności socjalne. Przeciwnie, z naciskiem podkreśla odwrotny punkt widzenia: intelektualna organizacja rzeczywistości społecznej w abstrakcyjnych kategoriach jest wtórna w stosunku do tej rzeczywistości; pierwotnym określnikiem ludzkiego bytu jest praca produkcyjna, a czynności umysłowe i ich wytwory rodzą się za przyczyną pracy. Jeśli życie duchowe uległo „alienacji"

względem swoich rzeczywistych źródeł, jeśli idee niepomne są tego, że nie z siebie samych pochodzą, ale z pracy, to jest to przejaw choroby społecznej, którą uleczyć należy.

„Praca" jest jednak dla Proudhona kategorią nie tylko opisową, ale również normatywną. Cała jego krytyka własności ma za podstawę oburzenie moralne na widok *dochodu niezapracowanego*. Hasło „własność to kradzież" wydawać by się mogło wezwaniem do zniesienia wszelkiej własności prywatnej. W rzeczywistości Proudhon jest jak najdalszy od idei komunistycznych. W sławnym swoim pamflecie, w którym obiecuje udowodnić, że „własność jest fizycznie i matematycznie niemożliwa", chodzi mu w gruncie rzeczy o to, że własność w takiej formie, która pozwala właścicielowi korzystać z niezapracowanego dochodu, jest niemoralna i rodzi sprzeczności społeczne. Korzystać, na mocy samego tytułu posiadania z procentów, rent, czynszów itd., to tyle, co tworzyć coś z niczego. Nic jest przy tym istotne, czy posiadacz sam zajmuje się pracą produkcyjną, czy nie: jeśli pracuje, to należy mu się dochód stosowny do tej pracy, lecz cała reszta, przywłaszczona na mocy tytułu własności, jest niczym innym jak kradzieżą, dokonaną na innych pracujących. Własność w postaci monopolu, czyli właśnie przywilej korzystania z niezapracowanego dochodu, jest źródłem nierówności i krzywdy, i niszczy życie osobowe; pochodzi ona z przemocy i jest jak gdyby przemocą skrystalizowaną.

Jednakże przeciwieństwem systemu opartego na własności nie jest komunizm, lecz likwidacja dochodów nie usprawiedliwionych pracą, a więc społeczeństwo, w którym wymiana dokonywać się będzie między producentami wedle proporcji określonej wkładem pracy.

W tym punkcie Proudhon usiłuje zmodyfikować teorię Ricarda i Smitha. Ricardo uznał pracę za jedyną miarę wartości, a wartość wymienną każdego produktu – za skrystalizowany w nim czas pracy zużytej na jego wytworzenie; produkty pracy rozdzielane są następnie między kapitalistów (w formie zysku z kapitału), posiadaczy ziemskich (w formie renty gruntowej) i robotników (w formie płacy roboczej). Teoria ta nasunęła socjalistycznym reformatorom, działającym w Anglii w 20-tych i 30-tych latach, spostrzeżenie, że bezpośredni wytwórca towarów jest zarazem jedynym twórcą wartości, a więc *powinien* również w całości dysponować wartościami przez siebie wytworzonymi: stąd zarówno fakt, iż towary najoczywiściej nie są wymienialne wedle wartości, jak też fakt, że ktokolwiek może dysponować wartościami, których sam nie wytworzył, sprzeciwia się naturalnemu poczuciu sprawiedliwości. Proudhon nie przejmuje wprawdzie w całości tej naiwnej interpretacji Ricardiańskiej teorii, ale przejmuje jej ostateczne konsekwencje. Twierdzi, że z trzech czynników produkcji – narzędzia, ziemia, praca – żaden z oddzielna nie wytwarza wartości, ale wszystkie są niezbędne dla jej wytwarzania. Ani narzędzia same, ani sama ziemia nie mają bowiem mocy produkcyjnej bez pracy ludzkiej, ale i praca, jako gołe wydatkowanie energii, jest bezproduktywna, jeśli nie jest użyciem narzędzi dla obróbki obiektów naturalnych. Abyśmy mieli ryby, potrzebne jest zarówno morze, jak rybak, jak sieć rybaka. Otóż organizacja ekonomiczna dzisiejszego świata jest oparta na fałszywej przesłance, że sam kapitał

(tj. maszyny i narzędzia pracy) albo sama ziemia, wzięte z oddzielna, mają siłę produkcyjną; na tej zasadzie właściciele narzędzi, ziemi czy nieruchomości, każą sobie płacić za ich używanie. W „sprawiedliwej" ekonomii nie może się to zdarzyć, podobnie jak nie może się zdarzyć, by produkty wymieniane były stosownie do wahań popytu i podaży, nie zaś stosownie do ich „rzeczywistej" wartości. Czym jest ta rzeczywista wartość – Proudhon nie umie dokładnie wyjaśnić, pisze bowiem z jednej strony, że wartość określona jest użytecznością, z drugiej – że określona jest współdziałaniem wszystkich trzech wymienionych czynników, kiedy indziej jeszcze – że pracą. Mimo to przewodnia myśl jego ekonomicznej utopii jest jasna, choć jej teoretyczne podstawy są niekoherentne. Chodzi o to, aby każdy otrzymywał w postaci wytworów innych ludzi dokładny równoważnik tych wytworów, jakie sam wyprodukował, a równoważność ta określona być musi czasem pracy. Chodzi więc właśnie o likwidację dochodów niezapracowanych, o stworzenie systemu wymiany ekwiwalentnej, gdzie wytwórcy wymieniać będą swoje towary odpowiednio do zawartego w nich czasu pracy. W ten sposób zarobek każdego wytwórcy będzie taki, aby mógł on wykupić w całości swój produkt.

Tak oto znosi się własność w sensie „monopolu", lecz nie znosi się własności w sensie swobody dysponowania narzędziami pracy przez wytwórców. Własność w tym ostatnim znaczeniu jest, przeciwnie, warunkiem wolności osobowej i suwerenności jednostek. Koncentracja bogactw w ręku nielicznych kosztem pauperyzacji mas robotniczych nie może być usunięta inaczej niż przez całkowite zniesienie dochodów płynących z monopolu; mylne są też diagnozy maltuzjanistów, którzy przyczynę nędzy widzą w przeludnieniu; przeludnienie bowiem jest zawsze relatywne względem ilości produktów, które są rozdzielane między ludność nie posiadającą; ale takie przeludnienie nigdy nie może być zniesione tam, gdzie nie ma ekwiwalentnej wymiany i gdzie robotnik może za swoją płacę wykupić tylko część wartości, jakie wytworzył; ilekolwiek ludzi, na przykład, wyemigruje z danego kraju, kraj będzie zawsze przeludniony w tym sensie, to znaczy zawsze będzie w nim masa ludności żyjącej w nędzy.

Ostatecznie więc Proudhon (podobnie jak Fourier, chociaż w oparciu o całkiem inne przesłanki moralne i filozoficzne) dąży nie do zniesienia własności, ale do jej upowszechnienia. Komunizm jego zdaniem (ma na myśli głównie Cabeta i Blanca w swojej krytyce) nigdy nie da się pogodzić z godnością jednostki i z wartościami życia rodzinnego; zmierza on do uniwersalizacji nędzy i do zdławienia życia ludzkiego w powszechnej koszarowej miernocie. Jego rzecznikami są fanatycy władzy, którzy dążą do zaprowadzenia wszechmocy państwa, opartej na własności publicznej. W rzeczywistości komunizm nie tylko nie znosi własności i jej niszczących skutków, ale ideę własności doprowadza do absurdu: jednostki, w tym systemie, nie mają wprawdzie żadnej własności, ale całe prawo własności (a raczej bezprawie) przeniesione jest na państwo, które staje się posiadaczem nie tylko dóbr materialnych, ale również swoich obywateli. Osoby ludzkie, ich pragnienia, ich talenty, ich życie – wszystko to zostaje za jednym zamachem upaństwowione; zasada monopolu, która

jest źródłem wszystkich społecznych nieszczęść, zostaje spotęgowana do najwyższego stopnia; komunizm nie jest niczym innym niż zapowiedzią skrajnego despotyzmu policyjnego.

Aby zapewnić ekwiwalentną wymianę i zlikwidować konkurencję, należy nade wszystko zreorganizować system kredytu i znieść kredyt oprocentowany – szczególnie zjadliwe źródło niesprawiedliwości. Proudhon proponował tedy stworzenie ludowego banku wymiany, który by udzielał bezprocentowego kredytu drobnym wytwórcom i zdołał podnieść całe społeczeństwo do godności właścicieli, zapewniając im równość, wolność i sprawiedliwe korzystanie z owoców własnego trudu. Ów bank wydawałby bony, które służyć będą jako środek wymiany między producentami na zasadzie „każdemu wedle pracy". Z niektórych pism Proudhona można by wnosić, że jego ideałem jest społeczeństwo drobnych indywidualnych producentów, upowszechnienie drobnomieszczaństwa jako statusu jedynie zgodnego z zasadami sprawiedliwości. Skądinąd jednak można się przekonać, że nie chce on bynajmniej likwidacji maszynowego przemysłu i powrotu do rzemieślniczej produkcji. Chodzi mu raczej o *demokrację przemysłową* (termin Proudhona), o to, by kontrola nad środkami produkcji pozostawała w ręku robotników. Jednostki wytwórcze miałyby być własnością zbiorową wszystkich zatrudnionych, a całość społeczeństwa przedstawiałaby się jako federacja rolniczo-przemysłowa.

W ten sposób zniesie się również sprzeczność zawartą w maszynach, które, z jednej strony, są wyrazem tryumfów ducha ludzkiego nad materią, z drugiej strony wszakże rujnują klasę robotniczą jako źródło bezrobocia, obniżek płac i nadprodukcji. Zniesie się także sprzeczność zawartą w podziale pracy, który jest dźwignią rozwoju i zarazem przyczyną degradującej człowieka jednostronności.

System przyszłego społeczeństwa „mutualistycznego" opierać się tedy będzie na uzgodnieniu własności i równości, wolności i współdziałania – wartości, które dotąd nie dawały się uzgodnić.

Proudhon lekceważył problemy czysto polityczne, uważając kwestię socjalną za jedynie ważną. We wczesnych pismach jego pogląd na państwo ma wyraźnie anarchistyczną tendencję: państwo, które obecnie jest narzędziem w ręku posiadaczy, powinno zostać zniesione na rzecz systemu swobodnych umów między kooperantami gospodarczymi. W późniejszych dziełach odchodzi od anarchizmu, uznaje konieczność władzy państwowej, wierzy jednak, że nie będzie ona narzędziem w rękach poszczególnej klasy, ale organizatorem produkcji w imię dobra powszechnego. W dalszym ciągu jednak ideałem jego pozostała wytwórczość zdecentralizowana i organizacja państwowa oparta na luźnej federacji gmin.

Co do sposobu urzeczywistnienia swoich marzeń, Proudhon nie zdawał się ani na polityczną, ani nawet na ekonomiczną akcję proletariatu. Był przeciwnikiem rewolucji i nawet przeciwnikiem strajków, sądząc, że działanie przemocą przeciw posiadaczom prowadzi do despotyzmu i bezładu oraz zaostrza istniejące przeciwieństwa klas, miast je łagodzić. Wierzył, że skoro ideały przezeń głoszone zakorzenione są w naturze ludzkiej, a ich wprowadzenie nie

jest czym innym, jak spełnieniem ogólnoludzkiego powołania, to można odwoływać się w agitacji do wszystkich klas bez różnicy. Nie brak też w jego manifestach wezwań do burżuazji, by podjęła się roli przewodniej w projektowanej akcji reformatorskiej. Liczył też w różnych chwilach na pomoc władzy państwowej. Przez wiele lat stał na gruncie współpracy klas. Jednak w pośmiertnie ogłoszonym piśmie *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865) wrócił do idei całkowitej separacji politycznej proletariatu i wzywał do połączenia walki ekonomicznej z polityczną (zachowując nadal zasadę bojkotu instytucji państwowych). Brak natomiast zupełnie w jego teoriach ideałów internacjonalistycznych; proponował swoje reformy myśląc wyłącznie o Francji, nie porzucał bynajmniej wartości narodowych, a nawet w jednym ze swoich pism (*La guerre et la paix*, 1861) gloryfikował wojnę jako warunek tężyzny moralnej i okazję do rozkwitu najwyższych cnót.

Z całości dzieł Proudhona wyłania się obraz chaotyczny i niespójny, którego niejasności potwierdzone są wybornie w losach jego dziedzictwa. Marks, który powitał pierwsze pismo Proudhona jako ważne wydarzenie polityczne i porównał je ze sławną broszurą Sieyès'a *Czym jest stan trzeci?*, wykpił następnie nielitościwie jego *Filozofię nędzy*, wytykając autorowi nieuctwo ekonomiczne, fantastyczne używanie źle zrozumianych przezeń Heglowskich schematów, reakcyjny charakter jego drobnomieszczańskiej utopii, moralizatorskie ujęcie socjalizmu. Proudhon uznał napaść Marksa za zbiór grubiańskich oszczerstw, fałszerstw i plagiatów, publicznie jednak z nim nie polemizował. Było rzeczą jasną, że zarówno w interpretacji życia ekonomicznego, jak w ujęciu perspektyw socjalistycznych, czy taktyce politycznej niewiele mieli ze sobą wspólnego.

Krytyka Marksa była w kilku punktach nierzetelna i niesprawiedliwa. Jednak miał on nad Proudhonem olbrzymią przewagę intelektualną. Proudhon miał wszystkie wady zdolnego samouka: niezdolność do oceny granic własnej ignorancji i własnej wiedzy, pewność siebie, przypadkowość lektur, z których korzystał, nieumiejętność selekcjonowania i organizowania materiału, pośpieszne potępianie wszystkich studiowanych autorów, przeważnie niedokładnie zrozumianych.

Promieniowanie myśli Proudhona było jednak dość trwałe, choć różnorodne. Francuski ruch syndykalny w latach 60-tych był w znacznym stopniu pod jego wpływem: programowo odrzucał walkę polityczną, dążąc do wyzwolenia klasy robotniczej przez organizację spółdzielni i wzajemnego kredytu. Większość francuskich członków I Międzynarodówki była proudhonistami (m.in. Tolain i Fribourg) i przeciw zwolennikom strajków, a tym bardziej rewolucji politycznej, broniła „mutualizmu" swego patrona. Pod znacznym wpływem Proudhona był także Bakunin, głównie z uwagi na anarcho-syndykalistyczne składniki jego programów, a wielu proudhonistów działało w Komunie Paryskiej. Również wśród późniejszych anarchistów (Kropotkin) cieszył się Proudhon uznaniem. Jednocześnie w latach poprzedzających pierwszą wojnę światową uznali go za swego monarchiści francuscy spod znaku Action Française z Charles Maurrasem na czele. Ich zdaniem, duch pierwszych ideologów kontrrewolucji – de Maistre'a i Rivarola – żył w Proudhonowskiej doktrynie: obro-

na indywidualnej, rodzinnej własności, patriotyzm francuski i pochwała wojny, nacisk na cnoty familijne i patriarchalny model rodziny (łącznie z uznaniem przyrodzonej niższości kobiet), ideał zdecentralizowanej władzy, wrogi stosunek do zjednoczenia Niemiec i Włoch (Proudhon zresztą wrogo odniósł się także do sprawy niepodległości Polski), rasizm, antysemityzm. Do Proudhona, zasadniczego przeciwnika strajków, odwoływał się Georges Sorel, teoretyk rewolucyjnego syndykalizmu.

W ruchu robotniczym po Komunie Paryskiej nie było „proudhonizmu" w ścisłym sensie. Poszczególne myśli i poszczególne propozycje Proudhona okazały się natomiast we francuskim socjalizmie dość trwałe: z jego dziedzictwa wyrastają we Francji tendencje antycentralistyczne i antyetatystyczne; krytyka komunizmu jako systemu, który łączy skrajną centralizację władzy państwowej z centralizacją zarządzania gospodarczego, jest tematem, który Proudhon zapoczątkował w ruchu robotniczym i który nigdy nie stracił aktualności. Z dziedzictwa Proudhona wywodzi się idea demokracji przemysłowej. On również był inicjatorem tendencji, zwanej we Francji „uwrieryzmem" wyrażającej się w lekceważeniu akcji czysto politycznych i parlamentarnych, niechęci do udziału inteligencji w ruchu robotniczym oraz w nieufności do wszelkich ideologii, nie służących bezpośrednim materialnym interesom proletariatu.

7. *Weitling*

W utopijno-komunistycznej literaturze lat 40-tych pisma Weitlinga zasługują na uwagę nie z tej racji, by ich autor w jakimkolwiek sensie był „prekursorem" Marksa, lecz dlatego, że dzielił on faktycznie los klasy, w której imieniu pisał i z tej racji lepiej niż teoretycy z klas uprzywilejowanych wypowiadał jej rzeczywistą świadomość w ówczesnej epoce. Był to komunizm bliższy tradycjom niemieckiego anabaptyzmu z pierwszej połowy XVI stulecia aniżeli babuwizmowi.

Wilhelm Weitling (1808-1871) urodził się i wychował wśród nędzy. Z rodzinnego Magdeburga wyniósł się w młodym wieku i pędził żywot jako wędrowny krawiec. Peregrynacje te zawiodły go do Wiednia, potem do Paryża i do Szwajcarii. W Paryżu, gdzie żyła wielotysięczna rzesza niemieckich robotników-emigrantów, nawiązał kontakt z nielegalnymi organizacjami komunistycznymi (Związek Wyklętych, Bund der Geachteten i jego odłam Związek Sprawiedliwych, Bund der Gerechten). Tam również ogłosił w 1838 roku swoją broszurę *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*. W obawie przed prześladowaniami policyjnymi zbiegł do Szwajcarii, gdzie wydał z kolei swoje pisma *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) oraz *Das Evangelium eines armen Sunders* (1843). Ten ostatni tekst przypłacił kilkumiesięcznym więzieniem w Zurychu. Udał się następnie do Londynu, gdzie nawiązał krótkotrwałą współpracę z Karlem Schapperem, który był duszą tamtejszych związków robotniczych emigrantów niemieckich. W tym czasie

pisma jego były już sławne w Europie. Jednak ich religijno-proroczy duch odstraszał zarówno bardziej praktycznych działaczy robotniczych, jak wykształconych teoretyków. W drodze powrotnej na kontynent, wiosną 1846 r., spotkał się Weitling z Marksem, który podówczas organizował w Brukseli ośrodek dla ustanowienia więzi między różnymi europejskimi zrzeszeniami komunistycznymi. Spotkanie wypadło fatalnie. Marks bowiem z arogancją intelektualisty napadł na robotnika-samouka wytykając mu ignorancję i naiwność. Weitling zaś wierzył, że jego rzeczywisty udział w cierpieniach proletariatu daje mu lepsze rozeznanie sytuacji i perspektyw tej klasy, niż je mogą mieć gabinetowi doktrynerzy. W kilka miesięcy później wyjechał do Ameryki, wrócił wkrótce i zdążył w Berlinie wziąć udział w rewolucji 1848 roku, po czym znów wyniósł się do Ameryki, już na zawsze.

Pisma Weitlinga są typową próbką prymitywnego komunizmu ewangelicznego. Są to właściwie kazania o sprawiedliwości i o potrzebie buntu przeciwko tyranom. Wszystkie cytaty z Ewangelii, które można obrócić przeciwko bogaczom i ciemięzcom, są tam dokładnie wykorzystane, a z całości wyłania się obraz Jezusa-komunisty, który wzywa do zniszczenia gwałtem istniejącego systemu ucisku i wyzysku. Światem rządzi egoizm bogaczy, robotnicy, którzy trudem swoim zapewniają dostatek możnym, żyją sami w nędzy i niepewności. Nie maszyny są winne ich nieszczęściom: w sprawiedliwym ustroju postęp techniczny byłby błogosławieństwem, jednakże w obecnym systemie przyczynia się tylko do wzrostu nędzy. Właściwą przyczyną klęsk społecznych jest nierówny rozdział dóbr i obowiązków oraz nieumiarkowane pożądanie zbytku. Gdy zaprowadzi się wspólnotę dóbr i powszechny obowiązek pracy, całe zło świata pryśnie w okamgnieniu; czas pracy skróci się znacznie, a sama praca z przekleństwa stanie się miłą rozrywką. Nie będzie pieniędzy, nie będzie też gromadzenia bogactw, różnice klasowe znikną, wszystkie dobra ciała i ducha będą dostępne wszystkim. Oto właściwa treść Chrystusowego orędzia, oto chrześcijaństwo. Że duch Ewangelii został znieprawiony i sfałszowany przez królów i księży, którzy chcieli go użyć dla ochrony swych przywilejów – nic w tym dziwnego; ale czas przyszedł, by zdemaskować ich szalbierstwa, zbudować nowy świat, oparty na równości, wolności i miłości chrześcijańskiej. Ale nie liczmy na to, że rządy i kapitaliści, porwani tym ideałem, zaprowadzą go dla ludu; robotnicy mogą liczyć tylko na siebie i swoją walkę. Nie brak u Weitlinga tradycyjnej triady historycznej, odziedziczonej po średniowiecznych sektach millenarystycznych: od pierwotnego komunizmu dawnych wieków, przez epokę własności prywatnej, ku komunizmowi przyszłości. Weitling dość szczegółowo opisuje organizację przyszłego raju równych i wolnych. W świecie tym znikną wszystkie złe pożądania, zniknie przestępstwo, zawiść i nienawiść. Ludzkość wróci do upragnionej jedności. Nawet wspólny język wyprze w ciągu trzech pokoleń niepotrzebne języki narodowe, które dzielą rodzaj ludzki. Rychło i na zbytek będzie można sobie pozwolić: wszakże przy równych obowiązkach dostatek stanie się udziałem wszystkich, a ci, którzy będą chcieli dogodzić swej fantazji i nosić, na przykład inne ubrania niż te, które im dostarcza wspólnota, będą łatwo mogli zapracować na nie dodatkowymi godzi-

nami pracy; w krótkim czasie bowiem obowiązkowy czas pracy zostanie zredukowany do trzech godzin.

W naiwnej formie Weitling streszcza wszystkie obiegowe idee i wszystkie marzenia ludzi ubogich. Marksa musiało, oczywiście, irytować to kaznodziejstwo. Jednakże Weitling był tym, który jak gdyby przekazał niemieckiej klasie robotniczej etos średniowiecznego chiliazmu i chociaż nie mógł przyczynić się do naukowej analizy kapitalizmu, przyczynił się z pewnością do rozbudzenia rudymentarnej samowiedzy klasowej proletariatu.

8. *Cabet*

Jeśli Weitling wciela tradycje rewolucyjnego sekciarstwa epoki przedkapitalistycznej, to pisarstwo Etienne Cabeta (1788-1856) reprezentuje, w epoce wczesnej industrializacji, klasyczny już podówczas gatunek literacki: opis szczęśliwej wyspy komunistycznej.

Cabet, prawnik z wykształcenia, był aktywny w rewolucji 1830 roku i prawie cała jego działalność literacka i polityczna przypada na epokę monarchii lipcowej. W latach 1839-40 wydał czterotomową *Histoire populaire de la Révolution française*, a w 1840 roku najbardziej znany swój utwór *Voyage en Icarie*. Pierwsze wydanie, pod pseudonimem, ukazało się, gdy autor od kilku lat mieszkał w Anglii, dokąd wyemigrował w obawie prześladowań i gdzie doznał na sobie wpływu idei owenistycznych. Wróciwszy do Francji, podjął ponownie wydawanie pisma „Le Populaire", w którym propagował swoje idee nierewolucyjnego komunizmu, odwołującego się do tradycji chrześcijańskiej i do motywu Jezusa-komunisty. Wyemigrował z Francji ponownie po rewolucji, na początku 1849 roku i próbował w Ameryce, zrazu w Teksasie, potem w Illinois, zakładać komunistyczne osiedla. Jedno z nich przetrwało kilkadziesiąt lat. Umarł w Saint Louis.

Społeczeństwo ikaryjskie Cabeta jest typem egalitarnej wspólnoty o pewnych rysach totalitarnych, podobnie jak wiele utopii renesansowych i oświeceniowych. Ponieważ nierówność jest przyczyną wszystkich społecznych nieszczęść, a równość jest do pomyślenia jedynie przy całkowitej wspólnocie dóbr, ponieważ – dalej – równość praw i obowiązków należy do niezbywalnych wymogów „prawdziwej" natury ludzkiej i nakazana jest zarówno przez prawo naturalne, jak też przez wiarę chrześcijańską, tedy idealne społeczeństwo zakłada całkowite zniesienie własności oraz wymiany pieniężnej. Cała produkcja społeczna tworzy jeden organizm, którego jednostki są cząstkami. Wszyscy mają ten sam obowiązek pracy, odpowiednio do swych możliwości i ten sam udział w ogólnym dochodzie, odpowiednio do swoich potrzeb. Społeczeństwo musi się starać, w miarę możności, aby wszyscy jednakowo się odżywiali, jednakowo ubierali i jednakowo mieszkali. Administracja w tym zakresie przygotowuje powszechnie obowiązujące modele: takie same mieszkania, takie same miasta i identyczne warunki życia pod wszystkimi względami. Lud cały jest jedynym suwerenem na swoim terytorium: administratorzy, kto-

rzy czuwają nad całością procesów wytwórczych, są okresowo wybierani przez ludność. Nie ma natomiast partii czy klubów politycznych (nie będą one zresztą do niczego potrzebne), a słowo pisane podlega ścisłej kontroli, aby przeciwdziałać demoralizacji.

Wszystko to da się ustanowić bez gwałtu i bez rewolucji. Cabet wyraźnie odżegnuje się od Babeufa i jest zdania, że wszystkie gwałtowne rewolucje, spiski i zamachy stanu przyniosły ludowi więcej nieszczęść niż pożytku. Ponieważ społeczeństwo doskonałe opiera się na wymogach wyprowadzonych z powszechnej natury ludzkiej, a wszyscy ludzie na równi są jej uczestnikami, tedy fatalnym błędem byłoby zaczynać budowę nowego świata od aktów przemocy, ucisku i nienawiści; bogacze i ciemięzcy są sami ofiarami wadliwego systemu społecznego i trzeba wykorzenić ich przesądy za pomocą odpowiedniej edukacji, nie zaś represji. Droga do lepszego świata prowadzi nie przez gwałt i konspiracje, ale przez stopniowe naprawy i ustrój przejściowy, który łagodnie przerośnie w wymarzoną wspólnotę.

Pisma Cabeta (obok *Ikarii* wymienić należy *L'Ouvrier, ses misères actuelles, leur cause et leur remède*, 1845; *Comment je suis communiste*, 1845; *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*, 1846) reprezentują w doskonałej formie wszystkie cechy „utopii" w pejoratywnym sensie słowa, upowszechnionym w literaturze marksistowskiej. Przyczynił się on jednak znacznie, jako pisarz popularny i szeroko czytany, do propagandy komunistycznych ideałów; nie wpłynął w żadnym sensie na rozwój idei Marksa, ale wprowadził w obieg we Francji podstawowe wartości komunizmu.

9. *Blanqui*

W dziejach socjalizmu XIX-wiecznego Blanqui figuruje nie tyle jako teoretyk, ile jako ten, który pokoleniu 1848 roku i późniejszym przekazał dziedzictwo babuwizmu i ustanowił ciągłość między lewicą jakobińską a rewolucyjnym socjalizmem nowego stulecia, przeniósł w ruch robotniczy idee rewolucyjnej konspiracji. Jest on właściwym twórcą idei (choć nie słowa) dyktatury proletariatu sprawowanej w imieniu proletariatu przez zorganizowaną mniejszość.

Louis Auguste Blanqui (1805-1881) był synem żyrondystowskiego działacza. W czasie studiów prawa i medycyny w Paryżu zapoznał się z różnymi obiegowymi podówczas doktrynami socjalistycznymi i aktywnie działał w czasie rewolucji lipcowej. W latach 30-tych organizował towarzystwa konspiracyjne w duchu radykalno-demokratycznym, z coraz silniej zaznaczoną tendencją socjalistyczną. Postawiony przed sądem w styczniu 1832 roku wygłosił sławną swoją mowę – nie tyle obrończą, co oskarżycielską – w której występował jako rzecznik sprawiedliwej wojny proletariuszy przeciwko bogaczom i wyzyskiwaczom. Skazany na rok więzienia, nie ustawał, po uwolnieniu, w konspiracyjnej aktywności i stał na czele nieudanego powstania przeciwko monarchii w maju 1839 roku. Wyrok śmierci zamieniony został na dożywotnie

więzienie. Uwolniony z początkiem 1848 roku należał, w czasie rewolucji, do najbardziej znanych przywódców paryskich robotników i rychło powędrował ponownie za kraty; uwolniony w 1859 roku niedługo cieszył się wolnością; znaczną część lat 60-tych spędził w więzieniach; zwolniony i znów aresztowany na rozkaz Thiersa, został wybrany *in absentia* do kierownictwa Komuny, a jego zwolennicy stanowili najbardziej aktywną i najbardziej zdecydowaną część komunardów paryskich. Uwolniony dopiero w 1879 roku podjął natychmiast agitację rewolucyjną, którą do końca życia prowadził.

Pisma, które Blanqui za życia ogłosił, mają charakter raczej agitacyjny niż teoretyczny, pomijając filozoficzną rozprawę *L'éternité par les astres* (1872), w której głosił, w oparciu o mechanistyczny materializm oświeceniowy, stoicką ideę wiecznego powrotu światów (skoro stan wszechświata wyznaczony jest całkowicie przez układ jego cząstek materialnych, a ilość takich możliwych układów jest skończona, to należy sądzić, że w dziejach świata dokładnie te same układy muszą się nieskończenie wiele razy powtarzać). Pośmiertnie ogłoszona została jego dwutomowa *Critique sociale* (1885). Nie był w ogólności stworzony do teoretyzowania. Jego krytyka kapitalizmu nie wykracza poza obiegową retorykę ówczesną i jest, pod względem ekonomicznym, dość symplicystyczna; dzielił on wiarę, iż nierówność i wyzysk pochodzą stąd, że towary nie są wymieniane wedle ich „rzeczywistej" wartości, ustanowionej ilością pracy; na temat przyszłej wspólnoty komunistycznej wypowiadał się tylko ogólnikowo. W historii ruchów socjalistycznych rola jego polega na tym, iż upowszechnił przekonanie o doniosłości organizacji rewolucyjnej i przyczynił się do udoskonalenia techniki konspiracji. Termin „błankizm" pozostał w dziejach socjalizmu stereotypem, który oznaczał tyle mniej więcej, co „woluntaryzm rewolucyjny", a więc przekonanie, że powodzenie ruchu komunistycznego nie zależy od „obiektywnych" okoliczności ekonomicznych i że należycie zorganizowana grupa spiskowa może, przy sprzyjającej sytuacji politycznej, objąć władzę, sprawować dyktaturę w imieniu mas pracujących i zbudować ład komunistyczny bez względu na inne społeczne warunki. „Błankizm" był pospolitym przezwiskiem używanym przez ruchy reformistyczne przeciwko rewolucjonistom, w szczególności w Rosji, po rozłamie w socjaldemokracji w 1903 roku, posługiwali się nim mienszewicy przeciwko leninowcom, których oskarżali o niemarksistowską, spiskową strategię rewolucyjną.

10. Blanc

Blanqui i Blanc uchodzą zasłużenie za XIX-wiecznych protoplastów dwóch skrajnie przeciwstawnych tendencji w ruchu socjalistycznym, obu przeciwstawnych doktrynie Marksa. Pierwszy wierzył we wszechmoc woli rewolucyjnej, wcielonej w konspirację zbrojną, drugi pokładał nadzieję w państwie, które drogą stopniowych reform usunie nierówność, kryzysy, wyzysk i bezrobocie. Pierwszy wywodzi się z babuwizmu, drugi z saint-simonizmu złagodzonego w punktach dotyczących demokracji oraz ryczałtowego upaństwowienia

wszystkich środków produkcji. Następcą pierwszego był Tkaczew, a potem Lenin, drugiego – Lassalle i socjaldemokracja współczesna. Pierwszy był konspiratorem, drugi – reformatorem i uczonym. Lenin był oskarżany o „blankizm" przez Plechanowa i Martowa, a sam z kolei wielokrotnie (między rewolucją lutową i październikową) porównywał swoich mienszewickich przeciwników do Blanca z 1848 roku, z jego chwiejnością, skłonnością do kompromisów i brakiem zdecydowanej woli rewolucyjnej.

Louis Blanc (1811-1882) studiował w Paryżu za czasów Restauracji i w 1839 roku założył tam pismo „La Revue du Progrès", w którym ogłosił w odcinkach dzieło pod tytułem *Organisation du travail*. Rozprawa ta należała do najbardziej popularnych tekstów socjalistycznych lat 40-tych. Oprócz wielkich dzieł historycznych poświęconych Wielkiej Rewolucji, rewolucji 1848 roku, Napoleonowi oraz historii monarchii lipcowej, wydał w 1848 r. *Le socialisme. Droit au travail* i wiele artykułów na tematy polityczne i socjalne. Po rewolucji lutowej 1848 roku, jako członek rządu tymczasowego drugiej republiki wystąpił z rozległym programem reform socjalnych i robót publicznych w celu usunięcia klęski bezrobocia i nędzy. Chciał zapobiec krwawym rozruchom przez reformy, ale gdy doszło do powstania i rzezi czerwcowej, prawica oskarżyła go, iż jest odpowiedzialny za wypadki. Zmuszony do ucieczki, Blanc spędził ponad dwadzieścia następnych lat w Anglii, skąd wrócił natychmiast po upadku drugiego cesarstwa w 1870 roku. Próbował bezskutecznie działać na rzecz kompromisu między Komuną i Wersalem, narażając się obu stronom. Od 1876 roku do śmierci był deputowanym umiarkowanej lewicy republikańskiej i inspirował ustawę o amnestii dla komunardów w 1879 roku.

Organizacja pracy, która pozostała klasycznym dziełem Blanca, ma wykazać nieodzowność rewolucji socjalnej, przy czym jednak „rewolucja" nie oznacza aktu przemocy w celu zmiany władzy politycznej, ale radykalną reformę społeczną. W odróżnieniu od utopistów, którzy trudnią się szczegółowym projektowaniem doskonałego ładu społecznego, Blanc chce być praktycznym reformatorem, ukazującym środki naprawy, jakie można podjąć biorąc obecny stan rzeczy za punkt wyjścia. Nie chce prowokować gwałtownego przewrotu, ale mu zapobiec; tymczasem w sytuacji, w której masa ludzi, głodnych i zrozpaczonych, nie jest w stanie znaleźć zatrudnienia, przewrót taki rychło stanie się nieuchronny. Najbardziej palącą sprawą jest usunięcie bezrobocia. System oparty na nieograniczonej konkurencji indywidualnych przedsiębiorców nie może przetrwać długo: rodzi on niechybnie kryzysy, spadek płacy roboczej, nędzę, okrutny wyzysk dzieci, rozkład rodziny, ciemnotę i przestępczość. Jeśli nie mamy zastosować teorii Malthusa w taki sposób, iż będziemy po prostu mordować nadmiar dzieci w rodzinach robotniczych, państwo musi użyć całej swej mocy do przeprowadzenia reformy socjalnej, której reforma polityczna jest nieodzownym środkiem. Gwałtowne rewolucje, które nie mają z góry ustalonych planów, a których przywódcy pocieszają się tym, iż objąwszy władzę zaczną następnie namyślać się nad swoim programem, kończą się, jak uczy doświadczenie, serią bezcelowych rzezi. Porównanie roku 1789 z rokiem 1793 i jego skutkami jest dostatecznie wymowne. Dotychczasowe projekty

reform – Owena, Saint-Simona i Fouriera – zawierają mnóstwo cennych spostrzeżeń, w całości jednak cierpią na brak zmysłu praktycznego i proponują zmiany, których rychłe urzeczywistnienie jest niemożebne. Możliwe jest natomiast, aby państwo natychmiast podjęło się kierowania produkcją i stopniowo znosiło nie ograniczoną konkurencję. Trzeba stworzyć, z pomocą pożyczki narodowej, wielki plan przemysłu opartego na własności publicznej; robotnicy, których zarobki uzależnione będą od wydajności pracy i powodzenia przedsiębiorstwa, będą pracować o wiele lepiej, niż mogą ich do tego zmusić prywatni kapitaliści. Tym samym konkurencja między zakładami uspołecznionymi i prywatnymi rychło zniknie na korzyść tych pierwszych, produkujących lepiej i taniej. Koniec konkurencji, koniec kryzysów, koniec pozornego przeludnienia; postęp techniczny, miast obracać się przeciw ludności pracującej, będzie służył ułatwianiu pracy i skracaniu dnia roboczego. Przymusowe i bezpłatne wykształcenie przyniesie dobrodziejstwa wszystkim. Płace muszą być zróżnicowane przez czas dłuższy, gdyż wadliwe wychowanie urobiło ludzi w ten sposób, iż tylko nadzieja wyższych zarobków zachęca ich do lepszej pracy; hierarchia funkcji administracyjnych oparta będzie na systemie wyborczym, a jednostki produkcyjne korzystać będą z autonomii. Prawo do pracy stanie się powszechnie uznaną, podstawową zasadą organizacji społecznej.

Można powiedzieć, że Blanc był jednym z najwybitniejszych prekursorów *welfare state*. Wierzył, że można bez użycia przemocy i bez masowego wywłaszczania, drogą ekonomicznych środków i pokojowych reform, w ramach systemu demokracji politycznej i demokracji przemysłowej, zapobiec klęskom wynikłym z konkurencji, usunąć nędzę, stopniowo znosić nierówności społeczne i stopniowo zmierzać do uspołecznienia środków produkcji. Z wszystkich omawianych tu pisarzy był on z pewnością najmniej „utopistą" (w potocznym sensie słowa), a nawet jedynym, którego pomysły okazały się w pewnym stopniu wykonalne (jeśli pominąć sam projekt dyktatury politycznej, który, oczywiście, też był wykonalny, chociaż nie do celów, do których był pomyślany).

11. Marksizm i „socjalizm utopijny"

Jak widać z powyższego, pobieżnego przeglądu, można klasyfikować pisarzy socjalistycznych pierwszej połowy XIX wieku wedle różnych zasad. Można przeciwstawiać konspiratorów – reformatorom; powieściopisarzy – teoretykom; demokratów – zwolennikom despotyzmu rewolucyjnego; działaczy robotniczych – filantropom. Natomiast podział na tych, którzy odwołują się do tradycji oświeceniowego materializmu i tych, którzy uzasadniają swoje projekty wartościami chrześcijańskimi (jak Weitling, Cabet, Lammenais) nie jest zasadniczy. Filozoficzne zaplecze utopii jest bowiem wspólne. Nie jest nim Jezus (jeśli nawet przywoływany jest na świadka prawdy), ale pojęcie natury ludzkiej. W samym tym pojęciu założona jest bowiem myśl, że wszyscy ludzie jako ludzie po prostu uczestniczą w tej samej godności człowieczeństwa. Bez względu zatem na wszelkie między nimi różnice przyrodzone, wszystkie jednostki

ludzkie są w podstawowym sensie identyczne. Jeśli opisze się tę identyczność, okaże się ona zarazem zbiorem identycznych uprawnień i obowiązków. Pojęcie natury ludzkiej jest opisowe i normatywne jednocześnie. Możemy z niego wydedukować, co się należy człowiekowi, aby był człowiekiem prawdziwie, ale zanim to uczynimy, wiemy już z góry, że należy się *to samo*. Pojęcie natury ludzkiej, mocą przyrodzonej logiki, jakby się wydawało, zakłada ideę równości zanim jeszcze treść tego pojęcia zostanie wyeksplikowana dokładnie.

Pojęcie natury ludzkiej jest zawsze opisem *powołania człowieka*. Jak była o tym mowa, powszechnym przekonaniem literatury utopijnej jest, że ludzie są *powołani* do tego, być żyć w równości i miłości wzajemnej, że walki, konflikty interesów, nierówność, wyzysk i ucisk są temu powołaniu przeciwne. Powstało, oczywiście, pytanie: jeśli tak jest, to na mocy jakich sił cały świat urządzony jest od wieków wedle zasad dokładnie owemu „powołaniu" przeciwstawnych? Jak to się stać mogło, że ludzie w toku całej znanej nam historii żyli w niezgodzie z własną naturą? Na to pytanie wszelako odpowiedzieć utopistom najtrudniej. Jeśli nawet założymy, że ktoś gdzieś kiedyś przypadkowo wymyślił własność prywatną, której mógł wcale nie wymyśleć, to nadal nie wiemy, dlaczego wszyscy poszli za przykładem szaleńca, wbrew oczywistym wymogom swego człowieczeństwa. Jeśli zwalamy winę na złe pożądania, to jakże mogło się stać, że złe pożądania, skłócone z „prawdziwą" naturą człowieka, zdominowały życie społeczne? Jakże, słowem, było możliwe, że człowiek, który z „natury" chce żyć z wszystkimi członkami gatunku w przyjaźni i w równości, empirycznie chce czegoś przeciwnego? Jak rozumieć, iż większość ludzkości chce czegoś, czego wcale nie chce? Cała historia ludzka w ujęciu utopistów jest nie tylko monstrualnym przypadkiem; jest ona w ogólności niepojęta, gdyż aberracja, do której doszła ludzkość, sprzeciwia się naturze tejże ludzkości. Cała sprawa nie nastręcza szczególnych trudności z punktu widzenia tradycji doktryny chrześcijańskiej z jej wiarą w grzech pierworodny i źródłowe skażenie rodzaju ludzkiego. Lecz utopiści, nawet jeśli uważają się za chrześcijan, nie wierzą w grzech pierworodny, nie mają tedy narzędzi, aby wedle zasad chrześcijańskich dzieje ludzkości wyjaśnić. Ale nie mają też narzędzi, aby wyjaśnić je wedle innych zasad. Chcą dobra, ale zło jest dla nich niepojęte i nie do wyjaśnienia. Dlatego wszyscy korzystają z mglistego pojęcia natury ludzkiej, która w jakiś sposób *już jest*, to znaczy nie jest po prostu gołą, arbitralną normą (wtedy bowiem nie byłoby żadnych racji oczekiwać, iż ludzie zechcą się do niej zastosować), ale pewną realnością czy „esencją" normatywną, utajoną w każdym człowieku, choćby bezwiednie.

Z tej samej racji idea despotyzmu komunistycznego nader łatwo pojawia się na gruncie myślenia utopijnego. Skoro bowiem wiemy, jakie warunki spełniają naturę człowieczeństwa, nie jest wcale ważne dla realizacji owego człowieczeństwa, jaka część ludzkości chce program komunizmu przyjąć. Jean-Jacques Pillot, francuski pisarz komunistyczny, stawia na końcu swej broszury *Ni châteaux ni chaumières* (1840) pytanie: „A jeśli ludzkość tego nie zechce?" i natychmiast odpowiada: „A jeśli – odpowiem – pensjonariusze Bicêtre [zakładu dla obłąkanych] nie zechcą brać kąpieli?". Istotnie, jeśli ludzkość jest obłąka-

na, trzeba ją leczyć, stosując przymus. Powstaje wtedy pytanie, którego utopiści nie rozważali, a które przywodzi na myśl nowelę Edgara Poe o systemie doktora Smoły i Profesora Pierza: kto jest lekarzem, a kto wariatem? Kto i na jakiej zasadzie ma prawo rozstrzygnąć, że on właśnie jest lekarzem, a większość ludzkości cierpi obłęd? Powiedzenie, że ludzkość ma sama stanowić o swoim losie może w tych warunkach oznaczać, że zgadzamy się na to, by dzieje ludzkości nadal spoczywały w rękach szaleńców. Jeśli się jednak zgodzić nie chcemy, musimy udowodnić, że *my* jesteśmy zdrowi. Dopóki można było odwoływać się do boskiej woli jako autorytetu nieomylnego, rzecz wydawała się prosta. Utopiści po części odwołują się do tej woli dla swoich potrzeb. Lecz wiadomo było, że Pismo Święte przez stulecia używane było dla usprawiedliwienia hierarchii społecznej i nierówności.

Te same pytania można było zadać wszystkim utopistom, niekoniecznie zwolennikom despotyzmu, i w rzeczy samej zadał je, w formie obiekcji, Marks Owenowi: kto ma wychowywać wychowawców? Odpowiedź na to pytanie stanowi głównie o różnicy między utopią Marksa a wszystkimi jego poprzednikami, przy czym jest to również różnica filozoficzna między spadkobiercą Heglowskiej fenomenologii a spadkobiercami francuskiego materializmu.

Można z łatwością, jak widać, zestawić z dzieł utopijnych socjalistów antologię, która wydaje się antycypować najważniejsze idee Marksa, jeśli nawet idee te nie występują nigdzie w takim właśnie zestawie i nigdzie nie są tak argumentacyjnie rozbudowane. Są to przy tym zarówno myśli odnoszące się do przesłanek historiozoficznych i do analizy społeczeństwa kapitalistycznego, jak projekcje socjalistyczne.

Do pierwszych dwóch punktów odnoszą się myśli następujące:

— niepodobna zmienić w sposób istotny systemu podziału dóbr nie zmieniając całkowicie systemu produkcji i stosunków własnościowych;

— w całej historii zmiany technologiczne warunkują zmiany ustrojowe;

— socjalizm jest wynikiem nieuchronnych praw historycznych;

— w społeczeństwie kapitalistycznym ustrój jest sprzeczny z poziomem, jaki osiągnęły siły wytwórcze;

— płaca robocza w systemie kapitalistycznym ma naturalną tendencję do utrzymywania się na poziomie minimum, wystarczającym do przeżycia;

— konkurencja i anarchia produkcyjna muszą z koniecznością rodzić wyzysk, nędzę, kryzysy nadprodukcji i bezrobocie;

— postęp techniczny wzmaga klęski społeczne, lecz nie na mocy własnej „natury", a wskutek wadliwego systemu własności;

— klasa robotnicza może się wyzwolić tylko własnymi siłami;

— wolność polityczna jest mało warta, jeśli przymus ekonomiczny zniewala ogromną większość społeczeństwa.

W zakresie projekcji przyszłego społeczeństwa socjalistycznego – czy zwie się ono Harmonią, czy mutualizmem, czy ustrojem industrialnym – można wyliczyć następujące ideały:

— zniesienie prywatnej własności środków produkcji;

— planowa gospodarka w skali narodowej lub światowej, podporządkowana potrzebom społecznym, znosząca konkurencję, anarchię, kryzysy;
— prawo do pracy jako jedno z podstawowych uprawnień człowieka;
— zniesienie klas i źródeł antagonizmów społecznych;
— dobrowolna, solidarna kooperacja zrzeszonych wytwórców;
— publiczne i bezpłatne wychowanie dzieci, kojarzące naukę z zaprawą do pracy produkcyjnej;
— zniesienie podziału pracy i degradujących skutków specjalizacji na rzecz twórczości osobników wszechstronnie rozwiniętych w wielorakich umiejętnościach, w pełni mogących eksploatować swoje ludzkie możności;
— zniesienie różnicy między miastem i wsią przy zachowaniu tendencji przemysłu do koncentracji;
— zniesienie władzy politycznej na rzecz administracji gospodarczej, koniec wyzysku człowieka przez człowieka i rządu człowieka nad człowiekiem;
— stopniowa likwidacja podziałów narodowych;
— całkowite zrównanie kobiet z mężczyznami w możliwościach i uprawnieniach;
— rozkwit nauki i sztuk w pełni swobody;
— socjalizm jako wartość ogólnoludzka, wyzysk proletariatu jako główny bodziec rozwoju ku socjalizmowi.

Jakkolwiek sugestywne są te analogie, zachodzi zasadnicza różnica między doktryną Marksa a wszystkimi socjalistycznymi teoriami pierwszej połowy XIX stulecia. Różnica ta odmienia również sens wielu szczegółowych myśli, które z oddzielna wykazują uderzające zbieżności i z pewnością wskazują na inspiracje, jakich utopijny socjalizm Marksowi dostarczył. Powiedzenie, nieraz spotykane, iż w zestawieniu Marksa z utopistami, „ten sam jest cel, lecz różne środki" (rewolucja i pokojowa propaganda) jest nie tylko nader powierzchowne, ale mylące i, ściśle biorąc, niesłuszne. Marks bowiem, nie zajmuje nigdy etycznego, normatywnego punktu widzenia, który każe najpierw ustalić „cel", czyli pewien stan rzeczy pożądany, aby następnie zastanawiać się nad skutecznymi środkami jego urzeczywistnienia. Ale nie jest prawdą, z drugiej strony, by rozważał on tylko socjalizm jako nieuchronny rezultat historycznych determinizmów, nie interesując się nim zgoła jako wartością. Dążenie do wyminięcia obu tych sposobów — deterministycznego i normatywnego ujmowania świata — jest najbardziej swoistą cechą Marksowskiej myśli, i tą właśnie, która odsłania jej więź z heglowską tradycją, a przeciwstawia socjalistyczno-utopijnym doktrynom. W rzeczy samej, utopiści bynajmniej nie zawsze traktowali socjalizm tylko jako swobodny projekt; formuły mówiące o konieczności dziejowej znajdujemy zarówno u Owena, jak u Fouriera i u saint-simonistów. Są to wszakże deklaracje właśnie i żaden z tych pisarzy nie wie dokładnie, co począć ze swoim historycznym determinizmem i jak go doprowadzić do uzgodnienia z ideą socjalizmu-projektu, socjalizmu-moralnej wartości. Wszyscy zapewniają, że socjalizm (jakkolwiek go nazywają) *musi* opanować świat i wszyscy zarazem uważają go za wyborny wynalazek przenikliwego umysłu, przy czym oscylują między tymi ujęciami nie uprzytomniając sobie jak gdyby ich

niespójności. Ponieważ zaś, z drugiej strony, są przeświadczeni, że same przemiany polityczne nie mogą załatwić sprawy najważniejszej, to jest nowej organizacji gospodarki i podziału dóbr, tedy lekceważą w ogólności działanie polityczne wierząc, że reformy ekonomiczne muszą być przeprowadzone bezpośrednimi oddziaływaniami na ekonomikę samą. Odrzucają tedy perspektywę rewolucyjną. Punktem wyjścia ich rozważań jest *nędza*, nade wszystko nędza proletariatu, którą pragną usunąć.

Dla Marksa jednak wyjściowym faktem nie jest *nędza*, ale *odczło. ieczenie*, a więc zjawisko, polegające na tym, iż osobniki ludzkie zmuszone są własną pracę – wydatkowanie swoich sił ludzkich – a także materialne, duchowe i społeczne wytwory tej pracy (towary, idee, instytucje polityczne) traktować jako rzeczywistość obcą, że świat przez nich stworzony, inni ludzie, a w końcu oni sami stają się sobie obcy. Zarodkiem socjalizmu w społeczeństwie kapitalistycznym jest *świadomość odczłowieczenia* powstająca w klasie robotniczej, nie zaś świadomość ubóstwa. Świadomość ta powstaje, gdy sam proces odczłowieczenia osiąga dno, w tym więc sensie można mówić, że jest ona wytworem samej dynamiki dziejowej. Ale jest ona jednocześnie świadomością rewolucyjną, to jest samowiedzą klasy robotniczej jako tej, która zdana jest na własne siły w walce o wyzwolenie. Proletariat nie może drogą pokojowej perswazji zlikwidować systemu pracy najemnej i konkurencji, ponieważ świadomość burżuazji, wyznaczona także przez jej sytuację w procesie produkcyjnym, uniemożliwia jej dobrowolną rezygnację z tej sytuacji; odczłowieczenie jest także – choć w innej formie – udziałem klasy posiadającej, lecz przywileje, z jakich ta klasa korzysta, sprawiają, iż nie potrafi ona osiągnąć jasnej samowiedzy owego odczłowieczenia, ale je afirmuje. Socjalizm jest więc w tym sensie „dziełem historii", że dziełem historii są narodziny rewolucyjnej świadomości proletariatu. W tym sensie wszakże wyrasta on z aktu wolności, że praktyka rewolucyjna jest działaniem wolnym, że zatem w rewolucyjnym ruchu robotnicznym konieczność dziejowa realizuje się poprzez swobodny czyn. Rewolucja, więc akt *polityczny*, jest nieodzownym warunkiem socjalizmu, gdyż instytucje polityczne, gdzie urzeczywistnia się pozorna wspólnota ludzka, są wcieleniem partykularnego interesu klas posiadających; nie mogą być tedy narzędziem, które przeciw tym interesom się zwróci. Społeczeństwo obywatelskie, czyli zbiór rzeczywistych osobników z ich prywatnymi interesami, ma jednak „wchłonąć" ową pozorną wspólnotę i uczynić ją wspólnotą rzeczywistą; swobodne działanie ludzkie nie może doprowadzić do radykalnej zmiany warunków, jeśli jest tylko konstruowaniem ideałów i próbą wychowania społeczeństwa z zewnątrz; jest ono twórcze dopiero wtedy, gdy wyrasta z samoświadomości tegoż społeczeństwa, jako społeczeństwa odczłowieczonego, a więc z tej świadomości, która tylko w klasie robotniczej, w owym koncentracie dehumanizacji, może powstać. Jest to świadomość zdemistyfikowana, bo występująca od razu jako świadomość praktyki życiowej; tym samym jest to świadomość rewolucyjna, to jest dążenie praktyczne do przemiany zastanego świata poprzez zniesienie przemocą jego samoochronnych urządzeń politycznych. W świadomości tej nieuchronność dziejowa i wolność działania są tym

samym – ale tylko w niej; „zbieżność zmiany warunków z działalnością ludzką – jak czytamy w *Tezach o Feuerbachu* – może być traktowana i racjonalnie rozumiana tylko jako *rewolucyjna praktyka*".

O tyle właśnie mylące jest przypuszczenie, iż Marks różni się od utopistów w swojej soteriologii, nie różni się natomiast w eschatologiii, że podziela, w zasadniczych rysach, ich obraz przyszłego społeczeństwa, nie podzielając tylko ich nadziei na pokojowe środki, które ku niemu wiodą. Uczeń Hegla wiedział bowiem, że prawda to nie tylko wynik, ale również droga. Wyobrażenie wspólnoty harmonijnej społeczeństwa bezkonfliktowego, zdolnego zaspokoić potrzeby ludzkie itd. – wszystko to, oczywiście, możemy wykryć u Marksa w formułach podobnych jak te, które znamy z pism utopistów. Ale socjalizm dla Marksa nie jest po prostu społeczeństwem dobrobytu, zniesieniem konkurencji i nędzy, likwidacją warunków, które czynią człowieka wrogiem człowieka; jest także – i nade wszystko – zniesieniem obcości między człowiekiem a światem, jest przyswojeniem sobie własnego świata przez podmiot ludzki. *W świadomości klasowej proletariatu społeczeństwo osiąga stan, w którym znika przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, wychowawcy i wychowanka*, albowiem w praktyce rewolucyjnej społeczeństwo przeobraża samo siebie dzięki samowiedzy swojej sytuacji; znika przeto zarazem rozdział na ideologów stojących ponad zbiorowością oraz samą tą zbiorowością; świadomość wie o tym, że jest sama częścią warunków, które ją rodzą; wie też o tym, że ludzie sami kują własne kajdany i tylko sami mogą je zerwać. Socjalizm nie jest tylko satysfakcją konsumpcyjną, ale wyzwoleniem sił ludzkich – sił każdej jednostki, świadomej, że jej osobowa energia jest energią społeczną. Z tego, że siły wytwórcze warunkują stosunki produkcyjne, a przez nie – instytucje polityczne, nie wynika wcale, wedle Marksa, że socjalizm może być zrealizowany przez oddziaływanie bezpośrednie na zjawiska ekonomiczne, ponieważ instytucje polityczne nie są właśnie biernym wytworem sytuacji produkcyjnej, ale jej narzędziem ochronnym; muszą zostać zniesione najpierw, aby mogły zostać zmienione stosunki produkcji. Dlatego socjalizm może być tylko wynikiem rewolucji politycznej mającej „duszę społeczną". Socjalizm nie jest ani arbitralnie ustanowioną wartością, ani produktem prawa historycznego, działającego mocą przyrodniczego mechanizmu, ale wynikiem świadomej walki człowieka odczłowieczonego o przywrócenie sobie człowieczeństwa i o przywłaszczenie świata jako świata ludzkiego; proletariat, inicjując tę walkę, nie jest bynajmniej narzędziem bezosobowej historii, ale samowiednym ośrodkiem inicjatywy; mimo to, proces dziejowy musiał najpierw w jego sytuacji klasowej dojść do ostateczności odczłowieczenia, aby walka ta była możliwa.

12. Krytyka Proudhona

Krytyka Proudhona, podjęta przez Marksa w *Nędzy filozofii* daje się streścić w następujących trzech tematach:

Po pierwsze, [illegible]udhon – zdaniem Marksa – nie zdaje sobie sprawy z nieuchronnych następstw konkurencji i usiłując usunąć jej „złe strony" *zastępuje*

analizę ekonomiczną — moralizatorskim punktem widzenia. Samo hasło „własność to kradzież" – niezależnie od tego, iż jest rzeczowo błędne (kradzież może istnieć dopiero tam, gdzie własność jest ukonstytuowana, zjawisko kradzieży zakłada tedy istnienie własności), jest próbą takiego właśnie obejścia problemu ekonomicznego przez moralne oburzenie. Projekt ukonstytuowania rzeczywistej wartości towaru, opartej na mierniku pracy, jest – przy zachowaniu indywidualnej produkcji i wymiany, więc także konkurencji – utopijną fantazją. Proudhon myli nieustannie czas pracy jako miernik wartości z samą wartością pracy; skoro praca jest towarem (Marks widzi jeszcze w pracy najemnej sprzedaż pracy, nie zaś sprzedaż siły roboczej, jak później, kiedy doszedł do ostatecznego sformułowania teorii wartości dodatkowej), nie wiadomo, w jaki sposób miałaby być ona raczej, nie zaś jakikolwiek inny towar – miernikiem wartości. Rzeczywistym miernikiem wartości jest czas pracy, ale nie czas, efektywnie zużyty na wyprodukowanie danego towaru, ale najkrótszy, na jaki pozwala aktualny poziom technologiczny i organizacyjny produkcji. Konkurencja ustala ceny towaru wedle niezbędnego społecznie czasu pracy, tym samym stwarza nieuchronnie nierówność wśród konkurujących wytwórców. Przy zachowaniu konkurencji ekwiwalentna wymiana jest niepodobieństwem. Ale niepodobieństwem jest również dlatego (co Marks szczegółowiej wyjaśnił później), że ruch kapitału zmierza do wyrównania stopy zysku, ustalając tym samym ceny towaru na poziomie niższym lub wyższym od wartości rzeczywistej (nie można zachować cen odpowiadających wartości i jednocześnie utrzymać jednakowej stopy zysku dla różnych gałęzi produkcji). W warunkach konkurencji, ponadto, system wymiany działa dla potrzeb produkcji, nie zaś konsumpcji, a przemysł nie czeka na popyt, ale sam go stwarza. Chcieć utrzymać własność prywatną i konkurencję usuwając ich „złe strony" jest moralizatorską fikcją.

Po wtóre, Marks zarzuca Proudhonowi reakcyjne i beznadziejne *pragnienie cofnięcia wytwórczości ludzkiej do czasów średniowiecznych, do indywidualnej produkcji rzemieślniczej.* W warunkach wielkiego przemysłu ideał indywidualnej wymiany dostosowanej do wartości jest utopijny, podobnie jak ideał zniesienia podziału pracy w warunkach drobnej wytwórczości. Dla samego Marksa podział pracy w obecnej postaci również jest źródłem fizycznej i umysłowej degradacji: jakoż przewiduje on jego zniesienie w przyszłości. Jednakże dla Proudhona zniesienie podziału pracy polegać by musiało na tym, że robotnik wykonywałby po prostu całość czynności potrzebnych przy wytwarzaniu danego towaru, to jest wróciłby do warunków rzemieślniczych. Przemysł zdominowany przez prawa konkurencji nieodparcie narzuca coraz bardziej zróżnicowany podział pracy w imię zwiększonej wydajności. Zniesienie podziału pracy wyobrażalne jest tylko w warunkach, w których produkcja nie będzie zależna od konkurencji, ale regulowana przez rzeczywiste potrzeby ludzkie. Doktryna Proudhona jest drobnomieszczańską fantazją, marzeniem o usunięciu proletariatu przy zachowaniu burżuazji, to jest o przeobrażeniu wszystkich ludzi w burżujów.

Po trzecie, Proudhon w sposób dowolny i najzupełniej fanstastyczny próbuje stosować Heglowskie schematy. Przejął on z Heglowskiego idealizmu spo-

sób myślenia, który każe traktować „kategorie" ekonomiczne jako samoistne siły dziejotwórcze, jako moce duchowe pierwotne w stosunku do rzeczywistych zjawisk, stąd wierzy, że można zreformować „kategorie" w myśli, aby tym samym zmienić rzeczywistość społeczną. Jednakże „kategorie" ekonomiczne są tylko produktami abstrakcji myślowej, historycznie powstałymi odzwierciedleniami intelektualnymi stosunków społecznych; jedyną realnością życia społecznego są ludzie, wytwarzający historycznie określone więzi i przetwarzający je następnie myślowo w „kategorie". Nade wszystko jednak kompletnie fałszywe i z heglowską dialektyką niezgodne jest przypuszczenie, że można zadekretować zniesienie „złej strony" jakiejkolwiek kategorii przy zachowaniu jej pozytywnych wartości. *Sprzeczności właściwe każdej epoce dziejowej* nie są bynajmniej zwykłymi wadami, które zdrowy rozsądek po namyśle potrafi usunąć; są one, przeciwnie, *nieodzownym warunkiem rozwoju społecznego* i przechodzenia społeczeństwa w formy dojrzalsze. „Gdyby w epoce panowania feudalizmu ekonomiści, zachwyceni cnotami rycerskimi, harmonią między prawem a obowiązkami, patriarchalnym życiem miast, rozkwitem przemysłu domowego po wsiach, rozwojem wytwórczości zorganizowanej w korporacje, cechy, bractwa, słowem, oczarowani tym wszystkim, co stanowi piękną stronę feudalizmu, gdyby ekonomiści wzięli sobie za zadanie usunąć z tego obszaru wszelkie plamy – poddaństwo, przywileje, anarchię – cóż by się wtedy stało? Zniweczono by wszystkie pierwiastki wywołujące walkę i stłumiono by w zarodku rozwój burżuazji. Postawiono by sobie absurdalne zadanie wyeliminowania historii". Innymi słowy, Marks powtarza tu Heglowską interpretację postępu jako procesu, który dochodzi do skutku przez narastanie wewnętrznych konfliktów i którego niepodobna uwolnić od jego „złych stron". „Od samego zarania cywilizacji – powiada Marks – produkcja zaczyna opierać się na antagonizmie grup, stanów, klas, wreszcie na antagonizmie pracy nagromadzonej i pracy bezpośredniej. Gdy nie ma antagonizmów, to nie ma postępu. Prawo to rządziło cywilizacją aż do naszych dni. Aż po dziś dzień siły wytwórcze rozwijały się dzięki panowaniu antagonizmu klasowego". Stąd absurdalność projektu Proudhona, który chciałby wszystkich ludzi zrobić kapitalistami eliminując przy tym „złe strony" kapitalizmu – anarchię produkcyjną, nierówność i wyzysk, znieść zatem antagonizmy społeczne przy zachowaniu ich podstawowego warunku, znieść proletariat zachowując burżuazję.

Wszystkie te trzy główne punkty krytyki sprowadzają się właściwie do jednej myśli: proces dziejowy ma własną dynamikę, wyznaczoną przez poziom technologiczny („Żarna dają nam społeczeństwo panów feudalnych, młyn parowy – społeczeństwo kapitalistów przemysłowych"), a realizującą się poprzez walkę klasową; wynika stąd, że moralizowaniem nie zrobi się przewrotu społecznego, że niepodobna wrócić do formacji przeżytych, że *niepodobna rozwiązać sprzeczności społecznych przez eliminację jednej ze stron walczących; można je rozwiązać tylko przez doprowadzenie walki do formy ostatecznej*, która w końcu zniesie oba człony antagonizmu na rzecz wyższej formy społecznej (proletariat w rewolucji likwiduje sam siebie jako klasę, niszcząc zarazem wszelki podział klasowy).

13. Manifest komunistyczny

W latach 1847-48 nastąpiły wydarzenia rozstrzygające w rozwoju ruchu komunistycznego i agitacji komunistycznej opartych na założeniach Marksa. W Brukseli istniała grupa niemieckich komunistów, z którymi Marks współpracował; grupa ta utrzymywała kontakty z różnymi organizacjami komunistycznymi w innych krajach, między innymi z niemieckim Związkiem Sprawiedliwych, który od końca 1846 roku miał główną siedzibę w Londynie. Za pośrednictwem Józefa Molla, jednego ze swych przywódców, Związek Sprawiedliwych zwrócił się do Marksa i Engelsa z propozycją, by wstąpili oni do tej organizacji i opracowali jej programowe zasady; w związku były bowiem wówczas w obiegu rozmaite niespójne hasła, eklektycznie pozszywane z różnych socjalistycznych teorii, pozbawione wyraźnej osi teoretycznej. W czerwcu 1847 roku Engels uczestniczył w zjeździe związku w Londynie. Pod wpływem Marksa i Engelsa organizacja zmieniła nazwę na Związek Komunistów, a swoje haslo programowe „wszyscy ludzie są braćmi" zastąpiła nowym, wyraźnie ukazującym klasowy charakter ruchu: Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się! Marks w Brukseli, Engels zaś w Paryżu organizowali komórki związku, przy czym Engels napisał zrazu rodzaj katechizmu wykładającego programowe założenia organizacji. Katechizm ten pod tytułem *Zasady komunizmu* wykładał w formie pytań i odpowiedzi naturę wyzysku kapitalistycznego, teorię nieuchronności kryzysów oraz perspektywę przyszłego społeczeństwa, opartego na wspólnocie dóbr, demokracji politycznej, równości płacy, planowej produkcji przemysłowej. Formułował także myśl o konieczności rewolucji politycznej, która musi objąć jednocześnie wszystkie kraje cywilizowane. Na przelomie listopada i grudnia obaj, Marks i Engels, wzięli udział w drugim zjeździe Związku Komunistów i opracowali na jego polecenie dokument, który miał się stać klasycznym i fundamentalnym tekstem naukowego socjalizmu – *Manifest Partii Komunistycznej.* Dokument ten – arcydzielo politycznej literatury propagandowej – ukazał się po raz pierwszy drukiem w lutym 1848 roku. W następnych wydaniach nosił tytuł *Manifest komunistyczny.*

Manifest komunistyczny omawia kolejno sprawę stosunku między burżuazją i proletariatem, stosunku między komunistami i proletariuszami oraz stosunku między komunizmem a istniejącymi ówcześnie doktrynami socjalistycznymi. Pierwszy rozdzial otwiera klasyczne zdanie: „Historia wszelkiego spoleczeństwa dotychczasowego jest historią walk klasowych". Po antagonizmach między patrycjuszami i plebejuszami, między wolnymi i niewolnikami w społeczeństwie antycznym, między panami i poddanymi chlopami w społeczeństwie feudalnym – epoka burżuazji i proletariatu przyniosła, jako ośrodkową strukturę spoleczną, walkę burżuazji i proletariatu. Nowoczesne spolcczeństwo uprościlo sytuację klasową, ponieważ podzial na dwie podstawowe klasy rysuje się w nim coraz wyraźniej i w coraz większym stopniu ogarnia całość spoleczności. Odkrycie Ameryki i rozwój wielkiego przemysłu stworzyły rynek światowy i w toku długich walk zapewniły burżuazji dominującą pozycję w życiu politycznym. Burżuazja odegrała bezprzykladną rolę rewolucyjną w

świecie, niszcząc patriarchalne, rzekomo „naturalne" więzi między ludźmi, sprowadzając wszystkie stosunki ludzkie do nieosłoniętego niczym brutalnego interesu, sprowadzając dawne zawody „z powołania" do zwykłej pracy najemnej, nadając przemysłowi, wymianie handlowej, a razem z tym również kulturze ludzkiej – charakter kosmopolityczny, niszcząc zamknięcia i ograniczoności narodowe, wciągając w wir technologicznego i kulturalnego rozwoju wszystkie ludy świata. „Dopiero burżuazja dowiodła, czego jest w stanie dokonać działalność ludzka". Ale burżuazja, w odróżnieniu od dawnych klas panujących, nie chce i nie może dążyć do zastoju i konserwacji istniejących sposobów produkcji. *Może istnieć tylko przy nieustannym rewolucjonizowaniu technologii, więc również stosunków społecznych.* Podporządkowuje sobie coraz bardziej produkcję rolną, koncentruje nieustannie środki produkcji, organizuje we własnym interesie państwa narodowe z ujednoliconym prawodawstwem. Ale tak samo, jak zwycięstwo burżuazji było wynikiem niedostosowania feudalnych stosunków społecznych i prawnych do rozwiniętych w feudalizmie sił wytwórczych, również jej klęska będzie wynikiem sprzeczności między techniką, jaką sama rozwija, a stosunkami własnościowymi kapitalizmu. Objawem tej sprzeczności są periodyczne kryzysy nadprodukcji, przezwyciężane przez niszczenie sił wytwórczych i podbój nowych rynków: wszelako środki te stają się same z kolei przesłanką większych kryzysów. „Ale burżuazja nie tylko wykuła oręż, który jej niesie zagładę; stworzyła także ludzi, którzy tym orężem pokierują – nowoczesnych robotników – proletariuszy". Robotnicy zmuszeni są sprzedawać się burżuazji po cenie równej kosztom reprodukcji ich siły roboczej, to jest po cenie wystarczającej na minimum utrzymania; stali się dodatkiem do maszyny. Wyzyskiwani przez burżuazję przemysłową, kamieniczników, handlarzy, lichwiarzy, podejmują oni walkę, zrazu skierowaną przeciw samym narzędziom produkcji, których postęp gotuje im bezrobocie i wzmaga niepewność sytuacji, później przeciw wyzyskowi w ich własnym zakładzie pracy, wreszcie przeciw stosunkom kapitalistycznym jako takim. Z tą chwilą walka robotników przybiera charakter polityczny, ogarnia coraz większe obszary i jednoczy proletariat w skali narodowej, wreszcie światowej. Proletariat jest jedyną klasą rzeczywiście rewolucyjną, interesy partykularne klas średnich – chłopów, rzemieślników, drobnych kupców – są konserwatywne; klasy te chciałyby powstrzymać nieuchronny proces, który w miarę centralizacji i koncentracji kapitału rujnuje ich i spycha do poziomu proletariatu. Klasy średnie znajdują się w stanie postępującego zaniku i o tyle mogą być siłą rewolucyjną, o ile przechodzą na stanowisko klasowe proletariatu. Burżuazja zaś, w miarę rozwoju przemysłu, stwarza coraz gorsze warunki klasie robotników najemnych i przez to sytuację, która ich zmusza do akcji solidarnej, zjednoczonej. Produkuje tedy – bezwiednie, lecz z koniecznością – grabarzy własnego systemu. Burżuazja dowiodła, że nie jest już zdolna być klasą panującą społeczeństwa. Jest skazana na zagładę jako klasa. Robotnicy mogą opanować siły wytwórcze tylko w ten sposób, że zniosą cały dotychczasowy sposób przywłaszczania bogactw. „Proletariusze nie mają nic swojego do zabezpieczenia, muszą natomiast zburzyć wszystko, co dotychczas zabezpieczało i ochraniało własność prywatną".

Komuniści nie mają żadnych interesów różnych od interesu proletariatu, a od innych partii proletariackich różnią się tym, że wysuwają zawsze na czoło interesy proletariatu jako całości, niezależnie od odrębności narodowych. Wyprzedzają oni masę proletariatu teoretycznym zrozumieniem świata, w którym walczą. Chcą poprowadzić proletariat ku zdobyciu władzy politycznej, znieść własność burżuazyjną, która pozwala kapitaliście przywłaszczać sobie cudzą pracę, znieść burżuazję i znieść proletariat jako klasy społeczne. *Manifest komunistyczny* odpowiada jednocześnie na najpospolitsze zarzuty wysuwane przeciw komunizmowi:

1. Że zniesienie własności prywatnej doprowadzi do powszechnego próżniactwa i obumarcia produkcji. Ale własność prywatna nie istnieje obecnie dla olbrzymiej większości społeczeństwa – jakże tedy to społeczeństwo istnieje?

2. Że jednostkowość człowieka zostanie zniesiona. Owszem – mianowicie ta jednostka, która dzięki szczególnym warunkom może własność osobistą czynić narzędziem ujarzmiania cudzej pracy.

3. Że komunizm znosi rodzinę. Znosi rodzinę burżuazyjną, ukonstytuowaną na własności kapitału w swojej materialnej podstawie, ukonstytuowaną na prostytucji i hipokryzji w swoich jakościach ludzkich. Wielki przemysł zlikwidował życie rodzinne proletariuszy.

4. Że komunizm chce znieść narodowość. Ale „robotnicy nie mają ojczyzny", nie można więc im jej odebrać. Już rynek światowy rujnuje ograniczoności narodowe, a zwycięstwo proletariatu pogłębi ten proces. Zniesienie wyzysku człowieka przez człowieka zniesie zarazem wyzysk i ucisk wzajemny narodów, zniesie wrogość między narodami. Ucisk narodowy jest wyrazem ucisku społecznego.

5. Że komunizm chce unicestwić wieczne prawdy, wzniosłe idee religijne, moralne, filozoficzne. Ale wszystkie przekazane przez historię idee w tych tylko granicach są niezmienne, w jakich niezmienne, mimo wszystkich zmian ustrojowych, były wyzysk i ucisk; produkty duchowe ludzi ulegają zmianom razem ze zmianami ich warunków życia; pewne idee są trwałe, o ile wiążą się z trwałymi cechami dotychczasowych stosunków społecznych. Komunizm burzy domniemane wieczne idee, ponieważ unicestwia podział klasowy, który trwałością swoją przydawał im pozór wieczności.

Istniejąca literatura socjalistyczna krytykowana w *Manifeście komunistycznym* klasyfikowana jest wedle jej klasowej genezy. Mamy tedy *socjalizm feudalny*, czyli krytykę kapitalizmu ze stanowiska arystokracji, rujnowanej przez burżuazyjne stosunki własności (legitymiści francuscy, „Młoda Anglia"). Socjalizm ten powołuje się na raj patriarchalnych więzi feudalnych i gromi burżuazję jako sprawcę rozsadzenia dawnych porządków, a nade wszystko – jako rodziciela rewolucyjnego proletariatu. *Socjalizm chrześcijański* („woda święcona, którą klecha kropi rozgoryczenie arystokratów") należy do tej samej kategorii. Mamy dalej *socjalizm drobnomieszczański* (Sismondi), który wyraża lęk drobnych producentów w obliczu zagłady, na jaką skazuje ich wielki przemysł. Socjalizm ten wykazuje, że wzrost mechanizacji, koncentracja kapitału i podział pracy prowadzą niechybnie do kryzysów, nędzy, jaskrawych nierów-

ności, wojen, rozkładu obyczajowego; analiza ta jest słuszna, ale lekarstwo przez ów socjalizm proponowane – wrócić do przedkapitalistycznych stosunków produkcji i wymiany (ustrój cechowy w manufakturze, patriarchalne gospodarstwo chłopskie) – beznadziejne i reakcyjne. Mamy wreszcie *„prawdziwy socjalizm"* niemieckich pisarzy (Grün i inni), który jest próżną spekulacją sentymentalną, odwołującą się do człowieczeństwa w całej ogólności, bez żadnego zróżnicowania klasowego i bez uwzględnienia swoistych interesów klasy robotniczej. Socjalizm ten w feudalnych Niemczech atakuje burżuazję i atakuje te liberalne doktryny burżuazyjne, które tam właśnie są wyrazem postępu, stąd łatwo zdobywa poklask feudałów.

Oto trzy formy reakcyjnego socjalizmu. Obok niego mamy konserwatywny *socjalizm burżuazyjny* (Proudhon i inni), który chciałby zachować obecne stosunki usuwając z nich to wszystko, co przyczynia się do rewolucjonizowania życia społecznego; „chce burżuazji bez proletariatu". Wysuwa hasła filantropijne lub projekty ulepszeń administracyjnych, nie dążąc bynajmniej do zniesienia burżuazyjnych stosunków własnościowych.

Mamy na koniec *socjalizm i komunizm utopijny* (Saint-Simon, Owen, Fourier). Socjalizm ten dostrzega przeciwieństwa klasowe i ucisk proletariatu, ale samemu proletariatowi nie przypisuje dziejowej inicjatywy, czyniąc zeń bierny obiekt swych projektów reformatorskich. Odwołuje się tedy do społeczeństwa jako całości lub do klas uprzywilejowanych, odrzucając perspektywę rewolucyjną. Socjalizm ten przyniósł istotne wartości w krytyce społeczeństwa burżuazyjnego i cenne pomysły reform, z czasem jednak, próbując wznieść się ponad realną walkę klasową, przeobraża się, w następnych pokoleniach, w reakcyjne sekty, usiłujące wygasić antagonizmy klas i zlikwidować samodzielny ruch polityczny proletariatu.

Komuniści w różnych krajach popierają różne ruchy polityczne, ale tylko te, które dążą do rewolucyjnego przeobrażenia istniejących stosunków. Niemcy są dla nich szczególnie ważne, gdyż kraj ten stoi w przededniu rewolucji burżuazyjnej, a dokona jej w warunkach europejskich i nawet niemieckich znacznie bardziej zaawansowanych, aniżeli to miało miejsce w przypadku rewolucji burżuazyjnych we Francji i w Anglii; stąd rewolucja burżuazyjna w Niemczech „może być tylko bezpośrednim prologiem rewolucji proletariackiej".

Marks i Engels nie mieli wiele do zrewidowania w późniejszych wydaniach *Manifestu*, jeśli chodzi o założenia teoretyczne. Późniejsze ich przedmowy lub wypowiedzi, poza rewizjami odnoszącymi się do prognoz politycznych (obaj mieli zdać sobie sprawę ze zbyt pochopnych nadziei na rychłą rewolucję europejską) oraz do nieprzewidywalnych wówczas przemian w stosunkach międzynarodowych (*Manifest* nie wspomina ani o Rosji, ani o Ameryce, jeśli chodzi o perspektywy rewolucji), podnoszą jedną tylko teoretycznie istotną kwestię, która wymaga rewizji. Po Komunie Paryskiej autorzy *Manifestu* przekonali się mianowicie, że proletariat nie może w rewolucji zawładnąć istniejącą maszyną państwową i zużytkować ją dla swych celów, lecz musi ją uprzednio zniszczyć.

Jeśli chodzi o stosunek do teorii socjalistycznych z pierwszej połowy stulecia, to Engels wraca do tej kwestii raz jeszcze, w *Anty-Dühringu* (1878), gdzie

powtarza zasadnicze myśli *Manifestu* odnoszące się do socjalizmu utopijnego: socjalizm ten jest produktem sytuacji, w której klasa robotnicza nie dojrzała jeszcze do samodzielnej inicjatywy historycznej i występowała tylko jako klasa uciskana i cierpiąca, nie zaś jako nosiciel rewolucji społecznej. Socjalizm utopijny pozbawiony jest przeto, mocą samych warunków własnego powstania, zdolności do ujęcia perspektywy socjalistycznej jako konieczności dziejowej. Pojmuje sam siebie jako wynalazek, który mógłby pojawić się w dowolnej epoce, jest przeto szczęśliwym trafem umysłowego rozwoju ludzkiego. Te trzy obiekcje: 1. filantropijny stosunek do klasy robotniczej; 2. odrzucenie perspektywy rewolucyjnej; 3. ujęcie socjalistycznej teorii jako przypadku – powtarzają się we wszystkich tekstach twórców naukowego socjalizmu, w których mowa o ich poprzednikach-utopistach. Wszystkie te trzy obiekcje wyrastają z jednego założenia: *socjalizm jako teoria jest tylko teoretyczną samowiedzą rzeczywistego ruchu inicjatywy rewolucyjnej, powstającej w samej klasie robotniczej, ruchu, który jest zarazem konieczny historycznie i wolny w działaniu.* Engels oddaje zresztą hołd socjalistom utopijnym za radykalizm ich krytycznego spojrzenia na współczesny im świat, za odwagę ataku na świętości tego świata i za pomysłowość w kreśleniu obrazu świata przyszłości; nie chce spoglądać na nich z wyższością człowieka, któremu pełnia prawdy została objawiona, ponieważ zdaje sobie sprawę z warunków dziejowych, nieuchronnie ograniczających pole widzenia dostępne myślicielom z początków stulecia.

Wolno powiedzieć, że z chwilą *Manifestu komunistycznego* Marksowska teoria zjawisk społecznych razem z zasadami praktycznej walki była już gotowa w postaci dobrze ukształtowanego szkieletu. Dalsze prace teoretyczne nie odmieniły w żadnym istotnym punkcie założeń już sformułowanych, ale wzbogaciły je szczegółowymi analizami, dzięki którym sumaryczne i nieraz tylko w postaci aforyzmów i haseł ujęte idee przeobraziły się w potężny gmach teoretyczny. Dlatego wolno w tej chwili porzucić chronologiczny tok ekspozycji na rzecz podziału treściowego. Osobnej uwagi wymaga natomiast Engelsowska teoria dialektyki natury oraz interpretacja filozoficznego materializmu, w tych punktach bowiem można mówić o treściowej ewolucji marksizmu w stosunku do założeń uformowanych przed 1848 rokiem. Również te założenia, które były gotowe już wtedy i następnie szczegółowiej uzasadniane, nie osiągnęły, rzecz jasna, nigdy postaci, która nie pozwalałaby na rozmaite ich, niezgodne wzajem interpretacje. W miarę rozwoju ruchu socjalistycznego i samej pracy teoretycznej okazywało się nieustannie, że te czy owe kwestie – odnoszące się na przykład do tak zwanego determinizmu historycznego albo teorii klas, albo teorii państwa czy teorii rewolucji – mogą być w dziele Marksa rozumiane rozmaicie. Jest to naturalny los wszystkich teorii społecznych bez wyjątku, a przynajmniej tych, które stały się rzeczywistą siłą życia politycznego i wywarły rozległy wpływ na rozwój spoleczny, a pod tym względem żadna teoria nowożytna nie może się mierzyć z Marksowską. Jednakże najważniejsze spory teoretyczne o właściwy sens Marksowskiego dziedzictwa zaczęły się już po śmierci twórcy.

Rozdział XI

PISMA I WALKI MARKSA I ENGELSA PO 1847 ROKU

1. *Wyniki lat pięćdziesiątych*

Publikacja *Manifestu komunistycznego* zbiegła się z początkiem wielkich wstrząsów politycznych. Rewolucja lutowa we Francji spowodowała w Belgii represje i szykany w stosunku do mieszkających tam emigrantów-rewolucjonistów. Wydalony z Brukseli, Marks udał się do Paryża, skąd miał, z ramienia Związku Komunistów, podjąć działania na rzecz rewolucji w Niemczech. Gdy powstanie wybuchło w Berlinie, spora część niemieckich emigrantów przedostała się z Francji do Niemiec. Marks i Engels przenieśli się do Kolonii, najaktywniejszego w Niemczech ośrodka propagandy komunistycznej. Udało im się powołać do życia pismo o nazwie „Neue Rheinische Zeitung", które wychodziło od czerwca 1848 roku. Linię polityczną gazety wyznaczały wcześniej przez Marksa i Engelsa opracowane *Żądania Partii Komunistycznej w Niemczech*. Był to program nie komunistyczny, lecz radykalno-demokratyczny i republikański: konfiskata wielkich majątków ziemskich, powszechne i bezpłatne szkolnictwo, progresywne podatki, upaństwowienie kolei. Pismo, którego Marks był naczelnym redaktorem, podniecało rewolucyjne wrzenie w Nadrenii, piętnowało chwiejność i ugodowość niemieckiej burżuazji, domagało się republikańskiej konstytucji i zjednoczonych Niemiec, powszechnych i bezpośrednich wyborów, występowało w obronie uciskanych mniejszości narodowych – nade wszystko Polaków, wzywało do wojny z Rosją jako główną podporą europejskiej reakcji. Założeniem politycznym nie było zatem hasło rewolucji komunistycznej, ale sojusz proletariatu z republikańską burżuazją w imię rewolucji demokratycznej. Wielu komunistów niemieckich niechętnie odnosiło się do tej taktyki; uważali oni, że rzecznicy proletariatu powinni zacząć od jego politycznej separacji, w przeciwnym razie klasa robotnicza będzie narzędziem rewolucji, z której tylko burżuazja ciągnąć będzie korzyści.

Kolejne porażki rewolucji w Paryżu, Berlinie, Wiedniu i Frankfurcie, oznaczały koniec pisma i koniec rewolucyjnej działalności Marksa w Niemczech. W maju 1849 roku „Nowa Gazeta Reńska" przestała się ukazywać, Marks zaś, wysiedlony z Prus, przedostał się nie bez przygód do Paryża, gdzie – jak liczył – nowy wybuch rewolucyjny musi lada dzień nastąpić. Szykany rządu francu-

skiego uniemożliwiły mu jednak osiedlenie się we Francji. W sierpniu, zrujnowany i pozbawiony środków do życia, udał się na nowe wygnanie do Londynu. Miał tam spędzić resztę swoich dni, zmagając się z nędzą, chorobami, kłopotami rodzinnymi. Engels od 1850 roku na dwadzieścia lat osiedlił się w Manchesterze i czerpał dochód z przędzalni, której ojciec jego był współwłaścicielem; przez wiele lat wspierał swego przyjaciela finansowo, starając się, kosztem własnej twórczości, stworzyć mu warunki dla pracy naukowej.

Wkrótce po przyjeździe do Londynu, Marks z Engelsem i kilkoma przyjaciółmi podjęli wysiłek w celu ponownego ożywienia Związku Komunistów, rozwiązanego w czasie rewolucji. Pismo niemieckich komunistów, które sporządzili w związku z tymi usiłowaniami, opiera się już na innych założeniach taktycznych niż „Nowa Gazeta Reńska": żąda, by proletariat organizował się niezależnie od republikańskiej burżuazji i by, popierając wszystkie demokratyczne rewindykacje, zmierzał zarazem, przez „permanentną rewolucję", ku zdobyciu władzy państwowej dla siebie. Liczyli zrazu na to, że w wyniku nadciągającego kryzysu gospodarczego wrzenie rewolucyjne w Europie, a zwłaszcza we Francji, rychło się musi ponowić. Gdy nadzieje te zawiodły, związek naturalnym biegiem rzeczy skazany był na obumarcie. Odnowiona w Londynie „Neue Rheinische Zeitung" (z dodatkiem: „Politisch-Oekonomische Revue") ukazywała się tylko kilka miesięcy. Przez następne kilkanaście lat europejski ruch socjalistyczny wegetował na peryferiach życia społecznego. Ale w tym czasie zdobył on równocześnie, dzięki wysiłkom Marksa, podstawy nowej orientacji teoretycznej, która pozwoliła mu później, w bardziej sprzyjających warunkach, rozwinąć się z rozmachem. Marks wrócił do studiów ekonomicznych i przez następne dziesięciolecie nie działał w żadnej organizacji politycznej, chociaż utrzymywał luźne kontakty z przywódcami czartystowskimi.

Pierwszą większą rozprawą, jaką ogłosił Marks w latach londyńskich, była analiza francuskiego zamachu stanu z grudnia 1851 roku pod tytułem *Osiemnasty Brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Rozprawa ta ukazała się drukiem w Nowym Jorku jako pierwszy numer pisma „Rewolucja", które przyjaciel Marksa, Józef Weydemeyer, zaczął tam publikować. Był to niejako dalszy ciąg *Walk klasowych we Francji 1848-1850* – serii artykułów ogłaszanych uprzednio w londyńskiej „Nowej Gazecie Reńskiej"; w „*Osiemnastym Brumaire'a* Marks podjął szczegółową analizę sytuacji klasowej, dzięki której postać tak mierna, jak Ludwik Napoleon, mógł w drodze zamachu stanu zdobyć we Francji władzę. Analiza ta obfituje w uwagi o charakterze ogólnym; niektóre z nich należą do zasobu najczęściej cytowanych Marksowskich aforyzmów.

Proces sądowy komunistów niemieckich w Kolonii, gdzie nazwisko Marksa pojawiało się bardzo często, zmusił go do akcji prasowej, w której piętnował fałszerstwa przewodu sądowego. Najważniejszym dokumentem tej akcji jest anonimowa broszura *Rewelacje o procesie komunistów w Kolonii*, ogłoszona w Bazylei w 1853 roku. Jednocześnie, od 1851 do 1862 roku, Marks pisywał dla pieniędzy korespondencje na aktualne tematy polityczne dla „New York Daily Tribune"; część z tych artykułów była pióra Engelsa, choć uchodziły za

teksty Marksa. Praca ta nie zapewniała mu wprawdzie dostatecznych środków do życia, ale ratowała czasem w najgorszych opresjach. Przez całe lata ubóstwo jego było rozpaczliwe; brakowało mu pieniędzy na buty, papier i komorne, a Jenny była stałym gościem londyńskich lombardów (Marks zresztą znany był wśród przyjaciół z zupełnej niezdolności do liczenia swoich dochodów i wydatków). W pewnym momencie ubiegał się o posadę urzędnika na kolei, odrzucono jednak jego starania z uwagi na szkaradny charakter pisma.

Ale głównym miejscem, które koncentrowało wysiłki Marksa, była praca, rozpoczęta już w *Rękopisach* 1844 roku i wciąż na nowo, w coraz doskonalszych wersjach, podejmowana – krytyka ekonomii politycznej. Kilkakrotnie Marks był już pewien, że jest u końca swego przedsięwzięcia, ale nigdy nie uspokojona sumienność kazała mu szukać nieustannie nowych źródeł, nowych potwierdzeń i nowych danych. Nowa wersja krytyki powstała w latach 1857-58, nie bez pobudki, jaką był dla Marksa kryzys 1857 roku. Wersja ta nie została jednak ogłoszona ani ukończona. W roku 1903 jej fragment, ogólną przedmowę, wydał Kautsky w „Die Neue Zeit". Jest to najważniejszy i najobszerniejszy tekst Marksa poświęcony ogólnym problemom metody w naukach społecznych. Całość tekstu pod tytułem *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* ukazała się drukiem po raz pierwszy w Moskwie w latach 1939-41. Moment ogłoszenia tego tekstu pozwala pojąć, że był on praktycznie niedostępny uczonym i dopiero od następnej edycji w 1953 roku, w NRD, datuje się zainteresowanie tym dziełem; właściwie jednak lata 60-te wprowadziły je w pełni do dyskusji nad teoretycznym dziedzictwem Marksa. Jednym z powodów tego zainteresowania jest okoliczność, że rękopis ten ujawnia ciągłość problematyki Marksa od *Rękopisów* z 1844 roku do *Kapitału* i że między innymi powtarza, w nowej wersji, teorię pracy wyalienowanej i pozwala lepiej zrozumieć związek tej kategorii z rozważaniami *Kapitału*.

W ogólności na podstawie *Grundrisse* można wykryć, że Marks nie porzucił bynajmniej swojej antropologii z lat 40-tych, ale starał się raczej przetłumaczyć ją na kategorie ekonomiczne. Wiadomo też z listu Marksa, że na metodę pracy w toku pisania tego tekstu miała wpływ świeża, ponowna lektura *Logiki* Hegla, której egzemplarz przypadkowo wpadł mu w ręce. „Wstęp" do *Grundrisse* zawierał ponadto generalny plan dzieła, które Marks zamierzał napisać. Konfrontacja tego planu z tekstem *Kapitału* dała początek dyskusji co do tego, czy i w jakim stopniu plan ten został następnie zmieniony, jasne było bowiem, że w *Kapitale* tylko część projektu została zrealizowana. Dokładniejsza analiza *Grundrisse* (przeprowadzona ostatnio między innymi przez McLellana) wykazuje przekonująco, że nie ma powodu uważać, by Marks zmienił w istotny sposób pierwotny swój projekt i że trzy tomy *Kapitału* wykładające w kolejności teorię wartości pieniądza, wartości dodatkowej i akumulacji kapitału (tom I), teorię cyrkulacji (tom II) oraz teorię zysku, kredytu i renty gruntowej (tom III) stanowią rzeczywiście fragment pierwotnie projektowanej struktury, *Grundrisse* natomiast są pierwszym i jedynym szkicem całości, a więc co do zakresu, najpełniejszym wykładem doktryny ekonomicznej Marksa. Mamy tam po raz pierwszy wyłożone ważne pomysły, które przejść miały

do *Kapitału* (np. teoria przeciętnej stopy zysku, odróżnienie kapitału stałego i zmiennego), ale także tematy, których w *Kapitale* brak; należą tu (pomijając najwcześniejszy fragment poświęcony krytyce Bastiata i Careya) rozważania dotyczące handlu zagranicznego i rynku światowego oraz rozsiane w różnych miejscach fragmenty natury filozoficznej, wyraźnie kontynuujące stylistykę *Rękopisów* z 1844 roku. Publikacja *Grundrisse* nie odmieniła wprawdzie w żadnym istotnym punkcie ogólnego obrazu Marksowskiej doktryny, ale potwierdziła zdanie tych komentatorów, którzy w jej ewolucji widzieli ciągłość filozoficznej inspiracji, nie zaś tych, co szukali radykalnego przełomu dzielącego młodego Marksa-antropologa od dojrzałego Marksa-ekonomisty.

Inny tekst Marksa, powstały w tym samym czasie, ujrzał jednak światło dzienne. Był to *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, ogłoszony, dzięki pomocy Lassalle'a, w Berlinie w 1859 roku. W dziele tym Marks po raz pierwszy wykłada własną teorię wartości, różną od Ricardowskiej, chociaż jeszcze nie doprowadzoną do końca. Przedmowa do *Przyczynka* należy do najczęściej cytowanych Marksowskich tekstów, zawiera bowiem najbardziej uogólnioną, zwięzłą formułę doktryny, nazwanej następnie materializmem historycznym.

W tym samym czasie (1859-1860) mnóstwo wysiłku Marksa pochłonęła kłótnia z Karolem Vogtem, niemieckim geologiem wykładającym wówczas w Szwajcarii. Vogt trudnił się intryganctwem politycznym na rzecz Bonapartego (to właśnie oskarżenie, wysunięte przez Marksa bez mocnych dowodów, lecz – jak się potem okazało – prawdziwe, było początkiem afery); znany był nadto jako rzecznik przyrodniczego materializmu, który głosił w jaskrawych i zwulgaryzowanych formach (jest on autorem sławnego porzekadła, głoszącego, że myśl jest tak samo wydzieliną mózgu, jak żółć – wydzieliną wątroby). Książka pod tytułem *Pan Vogt*, którą Marks w 1860 roku napisał i która odsłania zawiły splot intryg usnutych przez niemieckiego bonapartystę, ma już dzisiaj znaczenie tylko biograficzne.

2. *Lassalle*

Obok Proudhona, teoretycznym rywalem Marksa w latach 60-tych był Lassalle, który co do zasięgu wpływów ideowych w Niemczech przez długi czas znacznie nad Marksem górował.

Ferdynand Lassalle (1825-1864) był synem żydowskiego handlarza z Wrocławia. Studiował filozofię i filologię w Berlinie i Wrocławiu w latach 1843-46 i szykował się do kariery akademickiej. Przeszedł konwersję heglowską (lecz nie młodoheglowską) i wcześnie zetknął się z piśmiennictwem socjalistycznym, wcześnie też doszedł do przekonania, że powołany jest do wielkich dzieł zarówno w dziedzinie filozofii, jak też w przeobrażeniu niemieckich stosunków społecznych. Przez lata jednak skomplikowane sprawy osobiste pochłaniały jego energię. Był zakochany w starszej odeń znacznie hrabinie Zofii von Hatzfeldt i przez dziesięć lat, przed kilkudziesięcioma sądami niemieckimi, prowadził zawiłe sprawy finansowe przeciw jej byłemu mężowi. Rycerskie to zajęcie

zaprowadziło go w lutym 1848 roku do więzienia (oskarżony był o udział w kradzieży dokumentów). Zdążył jednak, gdy go po sześciu miesiącach uwolniono, wziąć udział w wydarzeniach rewolucyjnych; wygłaszał liczne mowy polityczne, za które znów, w listopadzie tegoż roku, został uwięziony na kilka miesięcy. Do 1857 roku mieszkał w Dusseldorfie. W tym czasie wszczął też korespondencję z Marksem (poznali się byli jeszcze w 1848 roku), a także napisał i wydał olbrzymie dzieło o filozofii Heraklita (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1857). Marks w liście do Engelsa skwitował tę książkę lekceważącą uwagą, iż Lassalle nic nie zrobił poza tym, że rozwodnił poglądy, które Hegel wyłożył w odpowiednim rozdziale wykładów o historii filozofii. Napisał też Lassalle w tym czasie dramat historyczny *Franz von Sickingen* (wyd. 1859), w którym, jak się wydaje, chciał poprzez tragedię niemieckiego rycerstwa XVI-go wieku ukazać przyczyny klęski rewolucji 48 roku. Idea narodowa i wiara w niemieckie posłannictwo są w tym utworze silnie zaznaczone. W 1860 roku ogłosił artykuły o Fichtem i o Lessingu, a w następnym roku – główne swoje dzieło naukowe pod tytułem *System der erworbenen Rechte*. Dzieło to, pochlebnie powitane przez opinię akademicką, miało zamysł filozoficzny, historyczny i polityczny zarazem. Oprócz przeglądu dziejów rzymskiego i germańskiego prawa o dziedziczeniu, Lassalle zastanawia się nad pytaniem (które także Savigny rozważał): w jakich warunkach uprawnienia raz nabyte mogą utracić ważność? Pytanie miało wyraźny sens polityczny, jako że obrońcy wszelkich form tradycyjnych przywilejów powoływali się na klasyczną regułę, wedle której prawo nie działa wstecz; z formuły tej miało wynikać, że żadne nowe ustawy nie mogą znieść uprawnień, nabytych w ramach ustaw uprzednio obowiązujących. Ogólna teza Lassalle'a jest następująca: prawo nabyte to takie uprawnienie, które jednostka zdobyła przez swoje wolą kierowane czynności. Ale każda ustawa zakłada milcząco, że uprawnienia nabyte mają ważność tak długo, póki sam typ tych uprawnień jest możliwy w granicach obowiązującego systemu prawnego, system prawny zaś uprawomocnia się wyłącznie dzięki świadomości całego narodu. Jeśli więc późniejsze ustawy wykluczają pewien typ uprawnień, jednostka nie może się bronić formułą *lex retro non agit* i twierdzić, że na przykład ma wieczne prawo do korzystania z niewolnictwa, poddaństwa czy swobody od podatków po prostu dlatego, że „tak już było". Rozważania Lassalle'a mają więc służyć obronie legalności różnych przemian społecznych, które znoszą istniejące przywileje.

Właściwa działalność Lassalle'a jako polityka i ideologa ruchu robotniczego zaczęła się jednak dopiero w 1862 roku i trwała niewiele ponad dwa lata. W Berlinie, gdzie się osiedlił, Lassalle wziął udział w sporze na temat konstytucji i wystąpił z gwałtownymi atakami na niemiecki ruch liberalny, skupiony w Partii Postępu. Wiosną 1862 roku wygłosił przemówienie do robotników, które potem, pod nazwą *Arbeiterprogramm*, miało się stać klasycznym jego tekstem; nadto przemówienie o konstytucji oraz wykład o Fichtem.

Partia Postępu (*Fortschrittspartei*) miała w Prusach znaczne wpływy w klasie robotniczej; jeden z jej przywódców, Schulze-Delitzsch, był współtwórcą i

propagatorem stowarzyszeń pomocy wzajemnej, kas ubezpieczeniowych i spółdzielni spożywczych, które miały poprawić sytuację proletariatu w ramach ogólnej zasady współpracy kapitału i pracy. Istniały jednak grupy robotnicze, które chciały się uwolnić od protektoratu liberalnej burżuazji. Jedna z takich grup z Lipska zwróciła się do Lassalle'a z propozycją, by wyłożył swoje stanowisko w kwestii ruchu robotniczego. Lassalle odpowiedział w styczniu 1863 roku listem otwartym, który stał się niejako programowym dokumentem pierwszej socjalistycznej partii robotniczej w Niemczech (Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein) zawiązanej w maju tegoż roku.

W tym samym czasie, jak później wyszło na jaw, Lassalle nawiązał tajne kontakty z Bismarckiem, najwidoczniej licząc na to, że może zawrzeć rodzaj przymierza z obozem konserwatywnym we wspólnej walce przeciw burżuazji. Bismarck w wiele lat później, na posiedzeniu Reichstagu (w 1878 roku) opowiedział o tych rozmowach; oświadczył, że rozmawiał z Lassalle'm kilkakrotnie na jego (Lassalle'a) prośbę, że nie były to jednak żadne rokowania polityczne, z tej po prostu przyczyny, że Lassalle nie reprezentował żadnej siły politycznej i nie miał niczego do zaoferowania. Bismarck przy tej okazji wygłosił pochwałę Lassalle'a jako człowieka o orientacji narodowej i wybitnego umysłu.

Za życia Lassalle'a partia jego nie miała olśniewających sukcesów; zdobyła jednak około tysiąca członków i była pierwszą formą, w jakiej niemiecka klasa robotnicza oddzieliła się politycznie od burżuazji. Sam Lassalle niebawem zginął w Genewie w pojedynku o kobietę, którą odebrał był jej narzeczonemu i z którą zamierzał się ożenić; kiedy jej arystokratyczna rodzina odmówiła wszelkich z nim rozmów, a sama wybranka wróciła do poprzedniego narzeczonego, Lassalle za pomocą obelżywego listu spowodował pojedynek, który przypłacił życiem.

Stosunki Marksa z Lassalle'm nigdy nie były dobre (widzieli się w Berlinie w 1861 roku i w Londynie w roku następnym). Marks nie miał do Lassalle'a zaufania i krytykował go wielokrotnie; znamy te krytyki głównie z różnych listów, a ich najbardziej rozwinięta wersja znajduje się w *Krytyce programu gotajskiego*, napisanej w wiele lat po śmierci Lasselle'a, w 1875 roku. Niechęć ta miała również podłoże osobiste. Lassalle wyraźnie Marksa drażnił. Był z pewnością umysłem wybitnym, miał w sobie jednak mnóstwo naiwnego komedianctwa i parweniuszowskiej próżności (jego list-spowiedź, pisany w 1860 roku do kobiety, w której był aktualnie zakochany, jest niebywałym dokumentem samochwalstwa; Lassalle przedstawia się tam jako geniusz uwielbiany przez lud, przywódca partii rewolucyjnej – która wtedy tylko w jego wyobraźni istniała – postrach wrogów i następca Robespierre'a; wyjaśnia, że ma lat 35, ale doświadczenie 90-letniego starca i dodaje, że dysponuje rentą roczną w wysokości 4.000 talarów).

Jednakże konflikty Marksa z Lassalle'm nie miały głównie źródła w osobistych uprzedzeniach. W gruncie rzeczy różnili się prawie we wszystkim: w doktrynie ekonomicznej, w taktyce politycznej, w stosunku do państwa w ogóle i do państwa pruskiego w szczególności; można powiedzieć, że to, co łączy ich poglądy, nie jest w ogóle specyficznie marksistowskie.

Zanotujmy główne punkty sporu.

Po pierwsze, ekonomiczna diagnoza sytuacji proletariatu. W swoim „liście otwartym" Lassalle pisał, że – na przekór złudzeniom partii liberalnej – instytucje takie, jak kasy oszczędności, spółdzielczość spożywcza itp. nie mogą wyzwolić klasy robotniczej. W tym punkcie, oczywiście, był zgodny z Marksem. Wszelako wyjaśniał swoje stanowisko „spiżowym prawem ekonomicznym", które głosi, że w warunkach, gdy stosunek podaży i popytu na pracę wyznacza płace robocze, płaca musi oscylować wokół fizjologicznego minimum, to jest takiego poziomu, który wystarcza na utrzymanie życia robotnika i jego dzieci. Powód tego jest taki, że gdy płaca z jakichś powodów rośnie, wówczas rośnie automatycznie rozrodczość klasy robotniczej; tym samym zwiększona podaż siły roboczej ponownie obniża płace do minimum; jeśli, przeciwnie, płaca spada poniżej minimum, wówczas robotnicy płodzą mniej dzieci, a tym samym popyt na siłę roboczą zaczyna przeważać nad podażą, co znów powoduje podwyżkę płac. Nie można wyrwać się z zaklętego kręgu, dopóki prawo podaży i popytu rządzi płacami.

„Spiżowe prawo płacy" było w istocie przejęte niemal dosłownie od Malthusa i Ricardo. Marks nie wyznawał go nigdy w takiej formie, chociaż czasem (zwłaszcza we wcześniejszych pismach) także dawał wyraz wierze, iż płace robocze muszą oscylować wokół fizjologicznego minimum. Ale argumentacji Lassalle'a nigdy nie przyjmował. Lassalle, w rzeczy samej, w swoim prawie wyizolował czynnik demograficzny jako jedynie ważny w relacjach popytu i podaży siły roboczej. W rzeczywistości łatwo było przekonać się, że popyt i podaż nie dają się mierzyć liczbami bezwzględnymi, ale tylko przez odniesienie do całości sytuacji ekonomicznej, która zawiera takie między innymi okoliczności, jak zmienne koniunktury gospodarcze, stan rynków światowych, postęp techniczny, proletaryzacja chłopstwa i drobnomieszczaństwa, a wreszcie nacisk klasy robotniczej na płace. Czynniki te mogą działać w obu kierunkach, to jest przyczyniać się do wzrostu lub do spadku płac, zależnie od okoliczności, w każdym razie jednak redukcja problemu płac do samej stopy rozrodczości już istniejącego proletariatu była w oczach Marksa jaskrawym uproszczeniem. Co więcej, Lassalle w tymże tekście natychmiast sobie zaprzecza, powiadając, że minimum potrzeb rośnie wraz z ogólnym postępem, a tym samym nie można mówić o poprawie losu robotników porównując ich obecne położenie z minionym; robotnicy mogą mieć wyższe zarobki w rozmiarach absolutnych, a mimo to położenie ich może się pogarszać w stosunku do aktualnej sumy potrzeb. W takim razie jednak minimum określone jest przez okoliczności nie fizjologiczne tylko, lecz także kulturalne. Tak rozumiana zasada „względnego zubożenia" jest bliska myślom, które Marks w 50-tych i 60-tych latach wypowiadał.

Po wtóre – i w tym punkcie doktryna Lassalle'a jest Marksowskiej radykalnie przeciwna – ze „spiżowego prawa ekonomicznego" wynikać miało, że właściwą drogą emancypacji proletariatu jest rozwinięcie kooperatyw produkcyjnych. W zakładach tych robotnicy otrzymywaliby za swoją pracę pełną równowartość wytworzonych przez siebie towarów. Ponieważ zaś robotnicy sami nie podołają temu zadaniu, jest obowiązkiem państwa umożliwić im, za

pomocą instytucji kredytowych, założenie takich przedsiębiorstw. W tym celu jednak robotnicy muszą mieć dostatecznie silny wpływ na organy państwa, to zaś z kolei możliwe jest tylko na podstawie systemu powszechnych, równych i bezpośrednich wyborów.

W trzech co najmniej istotnych punktach program ten w oczywisty sposób sprzeciwiał się Marksowskiej teorii. Idea asocjacji wytwórczych, które by miały zdominować gospodarkę była w oczach Marksa niczym innym, jak powtórzeniem Proudhonowskiej utopii; niezależne od siebie jednostki produkcyjne, choćby będące własnością robotników, mogłyby istnieć tylko na zasadach konkurencji takiej samej, jaka obowiązuje w obecnym systemie gospodarczym. Tym samym wszystkie prawa rynku pozostałyby bez zmiany, łącznie z bankructwami, kryzysami i koncentracją kapitału. Ponadto, projekt płacy roboczej, która byłaby pełnym ekwiwalentem wartości przez robotników wytworzonej, nie da się w żadnym społeczeństwie urzeczywistnić, w każdym bowiem część wartości musi być obracana na potrzeby ogólnospołeczne, na prace nieprodukcyjne, lecz niezbędne, na rezerwy itd. Wreszcie, program Lassalle'a zakładał, że w warunkach kapitalistycznej gospodarki nadal istniejącej, państwo mogłoby się stać dźwignią emancypacji klasy robotniczej; z punktu widzenia Marksa sprzeciwia się to samej funkcji państwa jako narzędzia ochronnego klas uprzywilejowanych.

W rzeczy samej, Lassalle krytykował liberalną teorię państwa ze stanowiska Heglowskiego. Wedle burżuazyjnych doktryn, jak pisał w *Arbeiterprogramm*, jedynym zadaniem państwa jest ochrona wolności i własności jednostek, czyli państwo nie miałoby nic do roboty, gdyby nie było bandytów i złodziei. Jest to wszakże nieprawda. Państwo jest najwyższą formą zjednoczenia ludzkiego, w nim właśnie urzeczywistniają się wszystkie wartości ludzkie i jego zadaniem jest prowadzić rodzaj ludzki ku wolności; państwo jest jednością osobników w moralnej całości, dźwignią ruchu, który spełnia powołanie człowieka.

Lassalle, gdy mówił o państwie, miał na myśli państwo pruskie. W przeciwieństwie do Marksa był on prawdziwym patriotą niemieckim i oceniał bieżące wydarzenia polityczne i wojny z punktu widzenia interesów narodu raczej niż międzynarodowego proletariatu. Ponieważ zjednoczenie Niemiec uważał za jeden z najwyższych celów, obiecywał sobie więcej korzyści niż strat po polityce Bismarcka. Ponadto wychodził z założenia, że skoro właściwym przeciwnikiem proletariatu jest burżuazja, tedy sojusz z siłami konserwatywnymi może być pożądany. Był to punkt widzenia dokładnie przeciwny strategii zalecanej na ogół przez Marksa: tam, gdzie roszczenia liberalnej burżuazji zderzają się z interesami sił konserwatywnych, feudalnych czy monarchicznych, jest zadaniem proletariatu uczestniczyć w tej walce po stronie burżuazji.

Nacjonalizm swój uzasadniał także Lassalle filozoficznie, co wychodzi na jaw szczególnie jaskrawo w jego wykładzie o filozofii Fichtego. Powiada tam, że filozofia ta wciela wielkość duchową niemieckiego narodu. Cała filozofia niemiecka opanowana jest jednym dążeniem: znieść dualizm podmiotu i przedmiotu, pogodzić ducha ze światem, doprowadzić do tego, by „die Innerlichkeit des Geistes" panowała nad rzeczywistością. Fichte ukazał posłannic-

two narodu niemieckiego: kroczyć na czele postępu ludzkości i, wznosząc się ku samodzielności narodowej, uratować honor boskiego planu stworzenia. Niemcy są bowiem nie tylko koniecznym momentem rozwoju dziejowego, ale mają być jedynym nosicielem pojęcia wolności, na którym budować się będzie przyszłość człowieczeństwa. Właśnie dlatego, że Niemcy nie mieli przez kilka stuleci prawdziwej historii, że trwali bez państwowości jako „reine metaphysische Innerlichkeit", potrafili oni zrodzić myśl filozoficzną, która pogodzenie myśli i bytu uczyniła swym celem. „Metafizycznemu narodowi, niemieckiemu narodowi, przypadł oto – przez cały jego rozwój i w najwyższej zgodności jego dziejów wewnętrznych i zewnętrznych – najwyższy ten los metafizyczny, najwyższy światowo-historyczny honor: z czysto duchowego pojęcia narodu stworzyć narodową ziemię, terytorium, z myślenia zrodzić dla siebie byt. Metafizycznemu narodowi metafizyczne zadanie! Oto czyn taki, jak boskie dzieło stworzenia! Z czystego ducha ma się uformować nie tylko dana mu rzeczywistość, ale ma powstać dopiero sama siedziba jego istnienia, jego terytorium. Nie było czegoś takiego, od kiedy historia istnieje" („Die Philosophie Fichtes", F. Lassalle, *Reden u. Schriften, hrsg.* von Hans Feigl, 1920, str. 362).

Fichteańsko-romantyczne ujęcie państwa i narodu dominuje w myśli Lassalle'a nad jego półmarksistowską wizją proletariatu jako wyzwoliciela świata. Lassalle, w rzeczy samej, choć nie ukrywał swego żydowstwa, zdawał się je odczuwać jako przykre piętno (mówił, że zawsze nienawidził dwóch gatunków ludzi: Żydów i literatów i że, niestety, jest jednym i drugim) i patriotyzm swój starał się przy każdej sposobności zaznaczać. W gloryfikacji państwa, w ideałach organicznej jedności narodu, w podkreślaniu przodownictwa Niemiec w duchowym rozwoju ludzkości był, podobnie jak ongi Fichte, rzecznikiem narodowego socjalizmu. Jego styl proroczy i napuszony wyraźnie Marksa irytował, niezależnie od rzeczowych między nimi różnic. Z drugiej strony sukcesy Lassalle'a były bezsporne: jego agitacja za politycznym usamodzielnieniem się niemieckiego proletariatu stała się w końcu kamieniem węgielnym zorganizowanego ruchu socjalistycznego w tym kraju. Stąd również w ortodoksji marksistowskiej późniejszej pozycja jego była dwuznaczna; Mehring kładł nacisk raczej na osobiste uprzedzenia, które Marksa do Lassalle'a zrażały i minimalizował teoretyczne i polityczne między nimi rozbieżności; Kautsky, przeciwnie, nie miał wątpliwości, że chodziło o zasadniczo odmienne ujęcia socjalizmu. Wyraźne było, w każdym razie, że horyzont teoretyczny Lassalle'a, w przeciwieństwie do Marksa, był zamknięty granicami Niemiec i tak samo ograniczony był zasięg jego wpływów. W Niemczech natomiast wpływ ten był długotrwały i silny; również potem, kiedy socjaldemokracja niemiecka ostatecznie rozstała się ze śladami lassalizmu w swoim programie, duch Lassalle'a nigdy jej całkiem nie opuścił; obecność jego była zauważalna zarówno w żywym (choć słabo artykułowanym) nurcie nacjonalistycznym w partii, jak też w wierze, że istniejąca struktura państwowa może być użyta w interesie niemieckiego proletariatu.

3. *Międzynarodówka. Bakunin*

Od drugiej połowy lat 60-tych polityczna krytyka Marksa w większym jednakże stopniu niż przeciw Lassalle'owi zwracała się przeciw różnym prądom, z którymi ścierał się w łonie Międzynarodówki – nade wszystko proudhonizmowi i bakuninizmowi.

Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników powstało we wrześniu 1864 roku. Już rok wcześniej, z okazji spotkania francuskich i angielskich działaczy syndykalnych podczas manifestacji na rzecz niepodległości Polski, zawiązane zostały zalążki wspólnoty organizacyjnej. Na następnym spotkaniu, w którym prócz Francuzów i Anglików uczestniczyli także emigranci niemieccy, polscy i włoscy, postanowiono powołać do życia międzynarodowe stowarzyszenie, które nada jednolity charakter walce o wyzwolenie klasy robotniczej w różnych krajach. Wybrano 34-osobową Radę Generalną, której przewodniczącym został George Odger, londyński działacz syndykalny. Marksowi, który także był członkiem Rady, powierzono godność sekretarza od spraw niemieckich. W opracowaniu statutów i inauguracyjnego manifestu stowarzyszenia Marks odegrał rolę decydującą. Manifest przeprowadzał krótki bilans losów europejskiego proletariatu od 1848 roku. Wykazywał wzrastającą nędzę klasy robotniczej, koncentrację własności, notował osiągnięte, mimo tryumfów reakcji, sukcesy w redukcji dnia roboczego i w ruchu spółdzielczym, zarazem jednak podkreślał, że wyzwolenie proletariatu wymaga zdobycia przezeń władzy politycznej. Warunkiem do tego celu jest wspólne międzynarodowe działanie robotników, którzy stanowią klasę o wspólnych interesach, niezależnie od kraju i narodowości. Wyzwolenie to – jak głosił statut – może być tylko dziełem samych robotników, przy czym walka ich nie zmierza ku zamianie obecnego systemu przywilejów na inny, ale ku zniesieniu wszelkiego panowania klasowego. Dokumenty programowe nie zawierały jednak żadnych bezpośrednio rewolucyjnych wezwań.

Międzynarodówka w ciągu kilku lat próbowała ze średnim powodzeniem organizować swoje sekcje w różnych krajach europejskich; jej rozgałęzienia, poza Anglią, powstały w różnych miastach francuskich, szwajcarskich i belgijskich, głównie w oparciu o już istniejące organizacje. Lassalle'owska partia w Niemczech znajdowała się poza Międzynarodówką, głównie w wyniku sporów dotyczących stosunku partii do Bismarcka i do burżuazyjnej demokracji niemieckiej. Angielskie związki zawodowe, których część przyłączyła się do Międzynarodówki, prowadziły jednak własną politykę. Francuscy działacze, z kolei, byli w większości proudhonistami i zarówno na kongresie genewskim (wrzesień 1866), jak lozańskim (wrzesień 1867) zaznaczali swoją odrębność względem stanowiska Marksa. Proudhoniści między innymi oponowali przeciw wprowadzaniu do obrad i programów sprawy polskiej, której Marks był zawsze najgorętszym rzecznikiem; uważał on, że niepodległość Polski jest nierozdzielnie związana ze sprawą robotniczą całej Europy i że najpilniejszym zadaniem jest złamanie reakcyjnej potęgi Moskwy, która grozi Europie jako przewódca azjatyckiego barbarzyństwa. Ponadto, proudhonowski kierunek,

zgodnie z intencjami swego mistrza, podejrzliwie odnosił się do akcji politycznych i obstawał przy „mutualistycznych" przedsięwzięciach, które w oczach Marksa były zgoła utopijne.

Statut Międzynarodówki był na tyle nieokreślony, że dopuszczał do uczestnictwa grupy i prądy najróżniejsze. Obok angielskich *trade union*'ów i proudhonistów byli tam przez kilka lat zwolennicy Mazziniego, a także francuscy radykałowie. Rada Generalna nie miała naprawdę żadnej władzy wykonawczej w stosunku do organizacji, które wchodziły w skład Międzynarodówki, a cały organizm był luźną federacją. Marks, który przez cały czas istnienia Międzynarodówki poświęcał większą część swego czasu jej sprawom, dążył – co zwlaszcza widoczne jest w ostatnich latach – do trzech celów: chciał, aby Międzynarodówka stała się ciałem scentralizowanym, które mogłoby narzucać jednolitą politykę wszystkim swoim sekcjom; walczył, po wtóre, o to, aby całość ruchu przyjęła ideologiczne zasady, które on sam opracował; zamierzał, po trzecie, uczynić Międzynarodówkę narzędziem walki przeciwko Rosji. Mimo wielkiego autorytetu, jakim się cieszył, żadnego z tych celów nie udało mu się osiągnąć, ale we wszystkich punktach polityka jego doprowadzić miała z czasem do rozłamu, który był jedną z głównych, jeśli nie główną przyczyną upadku Międzynarodówki. Marks osobiście nie brał udziału w żadnym kongresie Międzynarodówki oprócz ostatniego, w Hadze 1872 roku.

Kryzys 1867 roku i fala strajków, która przetoczyła się następnie przez wiele krajów europejskich, przyniosły Międzynarodówce znaczne sukcesy; powstały nowe sekcje w Hiszpanii, Włoszech, Austrii, Holandii, a w Niemczech, obok lassallistów, uformowała się nowa partia socjaldemokratyczna pod przewództwem Liebknechta i Bebla; nie należała ona formalnie do Międzynarodówki, ale w zasadniczych kwestiach programowych była bliższa stanowisku Marksa. Wpływy proudhonistów osłabły; na kongresie brukselskim (wrzesień 1868) Międzynarodówka żąda uspołecznienia przemysłu wydobywczego, gruntów ornych, lasów, dróg i kanałów i opowiada się za stosowaniem środków strajkowych.

Rok 1869 był szczytową fazą aktywności Międzynarodówki i zasięgu jej wpływów. Zarazem jednak był początkiem rozdarcia, które przesądziło jej dalsze losy. W łonie Międzynarodówki starły się ze sobą dwie najwybitniejsze postacie XIX-wiecznego ruchu rewolucyjnego: Marks i Bakunin. Każdy z nich wcielał najzupełniej odmienną doktrynę strategiczną i przeciwstawne poglądy na temat klasy robotniczej, rewolucji, państwa oraz socjalizmu.

Michał Aleksandrowicz Bakunin (1814-1876) w chwili wstąpienia do Międzynarodówki miał za sobą długą i pełną przygód przeszłość polityczną. Urodzony w szlacheckiej rodzinie w guberni twerskiej, rozpoczął edukację w szkole wojskowej, którą jednak rychło porzucił. W Moskwie, gdzie kilka lat spędził, zetknął się z kołami tamtejszych intelektualistów, debatujących nad losami Rosji i świata w oparciu o Heglowską filozofię historii. Przez czas jakiś był konserwatywnym heglistą, wierzył w Rozumność dziejowego fatum i sądził, że jednostka ludzka nie ma prawa utwierdzać swojej przypadkowej subiektywności przeciwko wyrokom uniwersalnego rozumu. Rychło jednak przeszedł na

stanowisko dokładnie przeciwstawne, najoczywiściej bardziej zgodne z jego temperamentem. W Berlinie, dokąd udał się w 1840 roku, poznał środowisko młodoheglowskie i zaraził się jego ideami. W dalszych peregrynacjach po Szwajcarii, Belgii i Francji poznał czołowych pisarzy socjalistycznych tych czasów: Cabeta, Weitlinga, Proudhona, a wreszcie Marksa i Engelsa; poznał także wielu Polaków z emigracji popowstaniowej i odtąd wiele uwagi w swych pismach poświęcał kwestii niewoli Polski. W 40-tych latach zajmował się usilnie propagandą idei federacji słowiańskiej, którą miał później porzucić jako bezskuteczną lub reakcyjną. Nigdy natomiast nie porzucił swej nienawiści do Niemiec, która była równie silna, jak nienawiść Marksa do Rosji.

W czasie rewolucji 1848 roku po raz pierwszy doszło do konfliktu z Marksem, gdy „Nowa Gazeta Reńska" oskarżyła Bakunina, iż jest carskim agentem i zmuszona była następnie wycofać swoje niczym nie poparte oszczerstwo. Bakunin brał aktywny udział w walkach rewolucyjnych w Pradze, a potem w Dreznie. Skazany dwukrotnie na śmierć, a w końcu wydany Rosji, spędził następne dwanaście lat w więzieniach i na zsyłkach. Z więzienia rosyjskiego napisał zdumiewającą spowiedź dla cara; wyznawał tam skruchę z powodu swej wywrotowej działalności, a zarazem ostrzegał przed rewolucją, którą okropne warunki życia w Rosji mogą sprowokować (dokument ten ogłoszony został dopiero po rewolucji październikowej). W 1862 roku udało mu się uciec z syberyjskiego zesłania do Japonii i stąd przez Amerykę przedostać się do Londynu. Od 1864 roku datuje się jego działalność jako teoretyka i działacza anarchizmu. W tym to roku założył on kospiracyjne zrzeszenie pod nazwą Fraternité Internationale, które nie miało żadnej stałej formy organizacyjnej, a składało się z nieokreślonej liczby zwolenników i przyjaciół Bakunina, głównie w Szwajcarii, Hiszpanii i Włoszech. We wrześniu 1868 roku powstała jednak organizacja anarchistyczna legalna pod nazwą Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste, która zgłosiła akces do Międzynarodówki. Rada nie zgodziła się przyjąć Aliansu w całości, ale w następnym roku pozwoliła wstępować poszczególnym oddziałom i przyjęła oddział genewski – jedyną prawdziwie zorganizowaną grupę, do której właśnie Bakunin należał. Od tej chwili rozpoczęła się walka z Marksem, w której osobiste i polityczne nienawiści trudno rozdzielić. Marks przekonywał kogo mógł, że Bakunin chce wykorzystać Międzynarodówkę do swoich osobistych celów i w tym duchu rozesłał w marcu 1870 roku pismo poufne. Dopatrywał się też ręki Bakunina we wszelkich przejawach opozycji, jaką w Międzynarodówce spotykał (osobiście nie widzieli się nigdy po 1864 roku). Bakunin z kolei zwalczał nie tylko polityczny program Marksa. Uważał go – o czym pisał kilkakrotnie – za człowieka mściwego, nielojalnego, owładniętego obsesją władzy i usiłującego narzucić despotyczne rządy całemu ruchowi rewolucyjnemu. Pisał, że Marks wciela wszystkie wady i zalety ducha żydowskiego: jest umysłem wybitnym, niezwykle oczytanym i inteligentnym, ale przeżartym doktrynerstwem i niesamowitą wręcz próżnością; żyje intryganctwem i chorobliwą zawiścią wobec wszystkich, którym lepiej się wiedzie w działalności politycznej (jak np. Lassalle'owi). W rzeczy samej, historia stosunków Marksa z Bakuninem, pomijając ich politycz-

ne przeciwieństwa, nie wystawia Marksowi dobrego świadectwa; Marks bez żadnych podstaw oskarżał Bakunina, że usiłuje czerpać osobiste korzyści ze swej działalności w Międzynarodówce, a w końcu, po długich walkach, doprowadził do jego wykluczenia, w czym istotną rolę odegrał list Nieczajewa, co do którego Marks musiał wiedzieć, że Bakunin nie ponosi zań żadnej odpowiedzialności. Prawdą było, oczywiście, że Bakunin usiłował doprowadzić do zwycięstwa swojej idei w Międzynarodówce – podobnie jak ze swej strony czynił to Marks. Na kongresie bazylejskim (1869) bakuninowcy przeprowadzili, wbrew Marksowi, swój wniosek, który domagał się likwidacji prawa dziedziczenia jako podstawowego aktu rewolucji socjalnej. Od 1870 roku mnożyły się rozłamy w poszczególnych sekcjach, a w Szwajcarii, we Włoszech, w Hiszpanii, skrzydło bakuninowskie przeważało znacznie nad zwolennikami Marksa. Ostatnie lata życia Bakunin poświęcił głównie działalności piśmienniczej. W roku 1870 ogłosił po francusku *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, zaś w 1873 roku po rosyjsku jedyne swoje większe dzieło pod tytułem *Gosudarstwennost' i anarchia* (Państwowość i anarchia). Wszystkie ważne idee z jego anarchistycznego okresu są zebrane w tej książce, która zamierzona była jako wstęp do wielkiego (nigdy nie napisanego) dzieła. Jest to właściwie bezładny zbiór uwag na tematy najrozmaitsze: polityka europejska i światowa, Rosja, Niemcy, Polska, Francja, Chiny, rewolucja 1848 roku, Komuna Paryska, atak na komunizm i rozmaite spostrzeżenia filozoficzne.

Bakunin nie miał uzdolnień teoretyka albo systemotwórcy. Rozsadzała go niewyczerpana energia rewolucyjna, skoncentrowana na burzycielskich zadaniach, natchniona anarchistycznym mesjanizmem. Nie umiał godzić się z sytuacjami, które wymagały na długi czas obliczonych akcji politycznych, manewrów taktycznych, chwilowych sojuszów. Wyrażał – i wiedział o tym – wszystkie nastroje zbuntowania, jakie wyrastają w najbardziej upośledzonych warstwach proletariatu, lumpenproletariatu i chłopstwa. Pisał o tym, że za „komunizmem państwowym", to jest Marksowskim, opowiadają się robotnicy, którzy już nabyli burżuazyjnych przyzwyczajeń – lepiej uposażeni i względnie ustabilizowani, podczas gdy on sam chce apelować do łachmaniarzy, nie mających nic do stracenia i niczym nie skorumpowanych. Wielokrotnie powoływał się na powstania Pugaczowa i Riazina w Rosji – żywiołowe, instynktowne bunty zrozpaczonego chłopstwa pod przewodem bandytów (jak sam pisał). Ale zwolennicy Marksa, powiadał, gardzą ludem: czyż nie pisał Lassalle, że zdławienie buntu chłopskiego w Niemczech w XVI wieku przyczyniło się ogromnie do postępu dziejowego? Bo też zarówno Marks, jak Lassalle, których nie różniło nic oprócz osobistych zawiści Marksa, są rzecznikami nowego despotyzmu państwowego, jaki niechybnie musi się wyłonić z ich „naukowego socjalizmu".

Cała doktryna Bakunina skupia się w jednym słowie „wolność", a całe zło świata, które pokonać trzeba, w słowie „państwo". Do pewnego stopnia przyznaje rację teorii materializmu historycznego, rozumianej jako zasada, iż historia ludzka zależy od „faktów ekonomicznych" i że idee ludzi są odzwierciedleniem ich materialnych warunków życia. Przyznaje się także (pod tym

słowem) do materializmu filozoficznego, który zakłada ateizm i w ogólności negację wszelkich wyobrażeń o „innym świecie". Twierdzi jednak, że marksiści absolutyzują słuszną zasadę materializmu historycznego i przekuwają ją w rodzaj fatalizmu, który nie pozostawia miejsca na wolę jednostki, na bunt, na moralne czynniki w procesie dziejowym.

Otóż właśnie z zasady prymatu „życia" nad „ideami" wynika beznadziejność doktryny „naukowego socjalizmu"; doktryna ta zakłada, że można ludowi narzucić wymyślone przez uczonych schematy i wedle tych schematów organizować życie społeczne. Propaganda polityczna czy moralna może lud przekonać tylko o tyle, o ile treści tej propagandy żyją już jakby w sercach i umysłach ludzkich, lecz tylko nie dochodzą do artykulacji; między innymi dlatego bezskuteczne są próby oświecania ludu rosyjskiego ideami wymyślonymi w gabinetach uczonych: lud będzie przyjmował tylko to, co już w jakiś sposób sam wie, choćby nie umiał tego wyrazić.

W ogólności nauka jest tylko jedną z funkcji „życia" i nie może pretendować do zwierzchnictwa nad innymi jego formami. Nauka jest potrzebna i godna uznania, ale nie jest w stanie ogarnąć pełni zjawisk, redukuje je do abstrakcji i nie zna ani wolności, ani indywidualności ludzkiej. Życie jest twórcze, nauka zaś może być tylko jego częściową rejestracją, sama nie stwarza niczego. W szczególności nauki społeczne, które są dopiero w stanie embrionalnym, nie mogą sobie rościć pretensji ani do przewidywania przyszłości, ani do narzucania ludziom ideałów. Historia jest procesem spontanicznego tworzenia, nie zaś realizacją schematów naukowych, rozwija się jak życie samo, instynktownie i w sposób niezracjonalizowany.

Ta idea „buntu życia przeciwko nauce", jakkolwiek u Bakunina obwarowana zastrzeżeniami co do wartości wiedzy, posłużyła następnie za punkt wyjścia radykalnie antyintelektualistycznym wersjom anarchizmu, które w ogólności traktowały pracę naukową jako perfidny wymysł inteligencji, usiłującej pozorami umysłowej wyższości utrzymać swoje przywileje. Bakunin nie proponował formuł tak radykalnych, lecz wielokrotnie pomstował na uniwersytety jako siedliska elitaryzmu i seminaria kasty uprzywilejowanej; ostrzegał też przed tyranią uczonych, którą – jego zdaniem – zapowiada socjalizm marksistowski, a która byłaby gorsza niż jakiekolwiek dotąd znane.

Otóż „życie" nieustępliwie i nieskończenie dąży ku wolności, a to znaczy: wolności dla każdej jednostki ludzkiej z osobna, wolności dla wspólnot gminnych i dla całego rodzaju ludzkiego. Wolność z kolei zakłada równość, ale równość „rzeczywistą", nie zaś prawną, a więc „równość ekonomiczną". Równości i wolności przeciwstawia się istniejący obecnie system przywilejów i własności prywatnej chroniony potęgą państwa. Wprawdzie państwo było historycznie koniecznym wytworem życia społecznego, ale nie jest bynajmniej wieczne i nie jest tylko nieistotną nadbudową „faktów ekonomicznych": przeciwnie, odgrywa rolę niezbędną w utrzymaniu wyzysku, przywilejów i wszelkich form zniewolenia. Państwo jako takie, niezależnie od swej formy, jest niewolnictwem, despotyzmem uprzywilejowanej mniejszości – kapłańskiej, feudalnej, burżuazyjnej czy „naukowej", wszystko jedno – nad masami ludo-

wymi. „Wszelkie państwo – czytamy w *opus magnum* Bakunina – choćby pseudoludowe państwo wymyślone przez pana Marksa, jest w istocie swojej niczym innym, jak rządzeniem masami od góry przez inteligentną, a tym samym uprzywilejowaną mniejszość, która rzekomo lepiej pojmuje interesy prawdziwe ludu, aniżeli sam lud" (*Gos. i an.*, str. 34-35).

Zadaniem rewolucji jest przeto zniszczenie państwa, nie zaś zastąpienie go inną formą państwowości. Nie należy bowiem mylić państwa ze społeczeństwem, to ostatnie jest naturalnym zjawiskiem, przedłużeniem instynktownych więzi między ludźmi, podczas gdy pierwsze – tworem sztucznym, służącym uciskowi.

Zniesienie państwa nie oznacza wcale zniesienia współpracy ludzi i wszystkich form organizacji. Oznacza natomiast, że wszelka organizacja społeczna budować się będzie wyłącznie „od dołu do góry", bez jakichkolwiek instytucji autorytetu. Bakunin nie przyznaje się do egoizmu Stirnerowskiego, nie sądzi, że w wymarzonym społeczeństwie przyszłości każdy będzie zabiegał wyłącznie o swój prywatny interes. Przeciwnie, istnieje naturalna i instynktowna solidarność ludzi, która uzdolnia ich do poświęcenia i do troszczenia się o bliźnich. Państwo nie tylko nie sprzyja rozwojowi tej solidarności, ale jest jej zaprzeczeniem: organizuje najwyżej solidarność klas uprzywilejowanych o tyle, o ile są one w całości zainteresowane w utrzymaniu wyzysku. Społeczeństwo, po zdruzgotaniu maszyny państwowej, będzie organizować się w małe komuny, z których każda z osobna będzie całkowicie autonomiczna i każda będzie zostawiać absolutną swobodę swoim członkom. Wszelkie większe jednostki budować się będą na zasadzie całkowitej dobrowolności, od elementarnych komun poczynając, a każda komuna ma prawo w każdej chwili wystąpić z federacji, jeśli zechce. Żadne czynności administracyjne nie będą przywiązane trwale do określonych osób, wszelka hierarchia społeczna zostanie unicestwiona, dawne funkcje władzy roztopią się bez reszty w zbiorowości. Nie będzie prawa ani kodeksów, nie będzie sędziów, nie będzie rodziny jako jednostki prawnie ukonstytuowanej; nikt nie będzie obywatelem, wszyscy będą ludźmi. Dzieci nie będą własnością ani rodziców, ani społeczeństwa, ale będą należeć do swojej własnej, przyszłej wolności: społeczeństwo będzie się nimi opiekować i odbierać je rodzicom, ilekroć ci mogliby je zdeprawować lub zahamować w rozwoju. Wolność głoszenia dowolnych poglądów – również fałszywych, w szczególności religijnych – jest absolutna: wolno też wszystkim organizować się w związki w celu propagowania swoich idei lub w jakichkolwiek innych celach. Przestępczość, jeśli zostanie, uważana będzie za objaw choroby i odpowiednio traktowana.

Otóż jest rzeczą jasną, że wszystkie przywileje związane są z prawem przekazywania majątków potomstwu i że państwo służy uwiecznieniu tego uprawnienia, sprzecznego ze sprawiedliwością. Należy tedy rozpocząć niszczenie istniejącego społeczeństwa od *likwidacji prawa dziedziczenia.* Dzięki temu ustanowiona będzie równość – ale równość bez wolności jest nie do pomyślenia, a wolność jest niepodzielna.

W świetle tych zasad komunizm etatystyczny niemieckich doktrynerów – Marksa, Engelsa, Lassalle'a, Liebknechta – odsłania się jako groźba nowej tyranii rzekomych uczonych w nowej formie państwowej.

„Jeśli jest państwo, to niechybnie jest panowanie, a więc niewolnictwo; państwo bez niewolnictwa, jawnego czy utajonego, jest nie do pomyślenia – oto dlaczego jesteśmy wrogami państwa". Tak czy owak mniejszość będzie rządzić większością. „Ale ta mniejszość, powiadają marksiści, będzie się składać z robotników. Tak jest, z *byłych* robotników, którzy, gdy tylko staną się władcami czy przedstawicielami ludu, przestaną być robotnikami i zaczną spoglądać na cały świat pracy z państwowych wyżyn i reprezentować będą nie lud, a samych siebie i swoje pretensje do panowania nad ludem. Kto może o tym wątpić, nie zna zupełnie natury ludzkiej... Same słowa «uczony socjalista», «socjalizm naukowy», które spotyka się bezustannie w dziełach i przemówieniach lassalistów i marksistów, wykazują, że rzekomo ludowe państwo będzie niczym innym, jak despotycznymi rządami nowej i całkiem nielicznej arystokracji rzeczywistych czy rzekomych uczonych nad masami ludowymi. Naród jest nieuczony, będzie przeto całkowicie uwolniony od trosk rządzenia i włączony bez reszty w trzodę rządzonych. Znakomite wyzwolenie!... Marksiści twierdzą, że tylko dyktatura – oczywiście, ich własna – może stworzyć wolność ludu; my odpowiadamy, że żadna dyktatura nie może mieć innego celu, aniżeli uwiecznianie samej siebie i że w poddanym jej ludzie zdolna jest tylko stworzyć i hodować niewolnictwo; wolność może być stworzona tylko przez wolność, to jest ogólnoludowy bunt i swobodną organizację mas ludowych od dołu ku górze" (*tamże*, str. 280-281).

W sumie zatem, celem ruchu rewolucyjnego nie może być owładnięcie istniejącym państwem ani tworzenie nowego, wtedy bowiem wynik nieuchronnie zaprzeczać będzie idei. Z tego również powodu ruch ten nie może się nastawiać na walkę polityczną w sensie walki w ramach istniejących instytucji państwowych i parlamentarnych. Wyzwolenie przyniesie ludowi jedynie jednorazowy apokaliptyczny zryw, który rozbije ryczałtem zastane prawo, państwo i własność prywatną.

Pod tym względem przyszła rewolucja socjalna różni się zasadniczo od wszystkich poprzednich, w szczególności od rewolucji francuskiej, której despotyzm wyrósł z chorej głowy Rousseau'a. Bakunin z najwyższą odrazą wymienia nazwiska Rousseau'a i Robespierre'a. Mało dla kogo też z socjalistycznych teoretyków znajduje dobre słowo – wyjąwszy Proudhona, który znał cenę wolności.

Czy jednak nie jest potrzebna organizacja państwowa i środki przymusu lub ograniczenia w celu trzymania w ryzach ludzkich egoizmów i regulowania konfliktów? Nie, odpowiada Bakunin, to właśnie istnienie państwa sprawia, że nawet najlepsi ludzie, jakich wydają z siebie masy ludowe, stają się tyranami i katami; w społeczeństwie opartym na wolności nawet najbardziej samolubni i złośliwi ludzie niechybnie staną się dobrzy. Bo też społeczeństwo wolne od państwa i wolne od przywilejów jest nie tylko lepsze: jest ono także jedynie zgodne z naturą ludzką i z ogólnymi prawami „życia", które jest spontaniczne, twórcze i nie znosi skrępowań. Anarchia jest nie tylko ideałem, jest także realizacją naturalnego powołania człowieka. Nie znaczy to jednak, że jest ona zagwarantowana prawami historii czy wpisana w jej plan: jest zasadniczo dzie-

łem ludzkiej woli. Ale wszystko przemawia za tym, że wola ta okaże się skuteczna. Bakunin wierzył najgłębiej w przyrodzony instynkt rewolucyjny ludu pracującego. Rozważał głównie tę sprawę na przykładzie Rosji. Rewolucja, jego zdaniem, wymaga takiego stopnia nędzy, który rodzi rozpacz, ale wymaga także ideału nowego społeczeństwa. Ideał ten jednak nie może być narzucony ludowi, ale drzemać już musi w jego duszy; lud nie potrzebuje nauczycieli, by dlań stworzyli ideał, ale rewolucjonistów, którzy go obudzą ze śpiączki. Lud rosyjski (to znaczy: chłopstwo) ma głęboko zakorzenioną świadomość anarchistyczną: wierzy, że ziemia należy do wszystkich i że komuna wiejska (*mir*) powinna być absolutnie autonomiczna; żywi też naturalną wrogość do państwa. Świadomość ta jest zaćmiona przez patriarchalną tradycję, przez ufność ludu do cara i wreszcie przez fakt, że komuna wiejska całkowicie wchłania osobowość ludzką i nie pozwala jej się rozwinąć. Również narkotyk religii przyczynia się do duchowego zniewolenia ludu. W rezultacie komuny wiejskie są uśpione i wzajem od siebie izolowane. Ale lud może wyłonić z siebie buntowników, którzy przezwyciężą jego martwotę i wydobędą naturalne rewolucyjne skłonności. Widać też, że owe przyrodzone ideały tak samo drzemią w sercach ubogich ludzi innych krajów: najjaskrawiej to się objawia we Włoszech, gdzie rewolucja anarchistyczna dojrzewa z dnia na dzień. Wyjątkiem są natomiast Niemcy, gdzie zawsze znajdzie się dość teoretyków rozprawiających o rewolucji, ale nigdy dość ludzi czynu, którzy by ją podjęli. Niemcy z przyrodzenia są wielbicielami państwa, z przyrodzenia lubią zarówno słuchać, jak komenderować; nic dziwnego, że okazali się zdolni tylko do etatystycznego socjalizmu Marksa i Lassalle'a. Jakoż nie jest przypadkiem, że Niemcy Bismarcka stały się dziś główną siedzibą światowej reakcji. Wbrew Marksowi – carat nie może odgrywać tej roli; próbuje wprawdzie wtrącać się do spraw europejskich, ale z nikłym skutkiem.

Rozważania Bakunina o Rosji nie układają się zresztą w spójną całość. Z jednej strony twierdzi on, że Słowianie w ogólności nie są zdolni do tworzenia państw i że wszystkie słowiańskie organizmy państwowe zostały im zbudowane przez obcych. Z drugiej strony, Rosja, jego zdaniem, nie tylko jest państwem militarnym (w odróżnieniu od państwa handlowego, jak Anglia), ale stworzyła system, gdzie wszystko jest podporządkowane potędze państwa, włączając interesy wszystkich klas społecznych oraz całą aktywność ekonomiczną przemysłu i rolnictwa; wszelkie bogactwo narodowe uchodzi tylko za środek mnożenia siły państwowości.

W tym ostatnim punkcie Bakunin wypowiada spostrzeżenie, które w XIX wieku już wielokrotnie było czynione: w Rosji prymat państwa w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego jest tak absolutny, że sam podział klasowy jest wtórny względem potrzeb państwa. Nie wiadomo jednak, czy można uzgodnić taki pogląd na Rosję z przekonaniem, iż Rosjanie nie mają w ogóle zdolności państwowotwórczych.

Na podstawie tego krótkiego przeglądu łatwo domyśleć się, że nie mogło być mowy o teoretycznej lub politycznej ugodzie między Marksem i Bakuninem. Pomijając spory na temat kierowania Międzynarodówką i wzajemne

oskarżenia o zapędy dyktatorskie, pomijając także pytanie, czy Rosja (jak Marks stanowczo twierdził) czy raczej Prusy (jak głosił Bakunin) są główną ostoją światowej reakcji, konflikt odnosił się do kilku punktów o znaczeniu pierwszorzędnym dla ruchu socjalistycznego.

Po pierwsze więc, hasło natychmiastowego zniesienia prawa dziedziczenia było w oczach Marksa stawianiem wozu przed koniem, skoro dziedziczenie jest tylko poszczególnym przejawem i skutkiem samego działania własności prywatnej. Po wtóre, wedle Marksa, państwo nie jest samodzielnym źródłem wszelkiego zła społecznego, ale tylko narzędziem utrwalania istniejącego systemu przywilejów. W tym punkcie wprawdzie rozbieżność nie była istotna, gdyż Marks tak samo przewidywał konieczność rozbicia zastanych instytucji władzy politycznej, Bakunin zaś z kolei zgadzał się z tym, że państwo historycznie powstało jako organ własności prywatnej, dodawał tylko, że z czasem stało się siłą samodzielną i jednocześnie niezbędną tarczą ochronną klasowego podziału. Właściwy spór dotyczył więc tego, czy rewolucja socjalistyczna może natychmiast znieść wszelkie formy państwowe. Marks wierzył, że państwo przyszłości nie będzie „rządzeniem ludźmi", ale „administrowaniem rzeczami", to jest, że będzie zajmować się organizacją produkcji; Bakunin wietrzył w tym skrajny etatyzm: nie może być scentralizowanego zarządzania gospodarczego bez scentralizowanej władzy politycznej, czyli bez niewoli. Po trzecie, strategia przez Marksa zalecana włączała działalność polityczną w ramach zastanych systemów (w szczególności również parlamentarną) i dopuszczała czasowe przymierza z demokratyczną burżuazją tam, gdzie jej interesy chwilowo zbiegają się z interesami proletariatu; dla Bakunina, jedyna „działalność polityczna", jaką rewolucjoniści mogą uznać, polega na akcie zniszczenia wszelkiej państwowości. Po czwarte, idea zupełnie swobodnej aktywności ekonomicznej prowadzonej na zasadach całkowitej autonomii małych komun była dla Marksa powtórzeniem Proudhonowskiej utopii i podlegała tej samej krytyce: z jednej strony naturalną tendencją rozwojową jest centralizacja procesów wytwórczych, z drugiej strony, gospodarka całkowicie niezależnych od siebie jednostek musiałaby odtworzyć wszystkie prawa konkurencji i akumulacji kapitału.

Idee Marksa we wszystkich tych sprawach zmieniały się i dojrzewały przez długi czas. Myśl o konieczności zburzenia istniejącej maszyny państwowej (centralna idea w późniejszej wersji marksizmu Leninowskiego) sformułował on zaraz po Komunie Paryskiej, co też Guillaume, bakuninista szwajcarski, powitał jako przejście Marksa na stanowisko anarchistyczne. Była to wszakże radość bezpodstawna, gdyż Marks nie porzucił bynajmniej swego przekonania o konieczności centralnego zarządzania ekonomicznego, wierzył natomiast, że przyszłe państwo utraci funkcje polityczne. Prawdą jednakże było, że Marks nie wypowiadał się wyraźnie co do tego, na jakich zasadach może być zorganizowane życie społeczne w warunkach, w których państwo zostanie zniesione, a gospodarka poddana totalnej scentralizowanej regulacji. Bakunin miał nader prymitywne wyobrażenia na temat ekonomii politycznej. Wierzył po prostu, że gdy ludzie uwolnią się od ciężaru państwa, natychmiast dojdą do

głosu ich przyrodzone instynkty solidarności i zdolność do przyjaznej współpracy, a żadne konflikty interesów nie będą się mogły pojawić. Demokrację wyobrażał sobie na wzór tradycyjnych wsi szwajcarskich, w których cała dorosła ludność od czasu do czasu zbierała się, by rozstrzygać sprawy gminy. W jaki sposób podobny system mógłby być zastosowany w skali prowincji, kraju i całej ludzkości wreszcie – przy założeniu, że demokracja przedstawicielska została zniesiona – tego nie można z jego pism wywnioskować.

W dysputach tych silną stroną Marksa była krytyka ekonomiczna, nade wszystko jego przekonanie, że niezależność wszystkich jednostek produkcyjnych musi odtworzyć wszystkie katastrofalne prawa gospodarki towarowej. Silną stroną Bakunina była natomiast jego krytyka „etatyzmu" – wypowiadanego czy utajonego w Marksowskim programie. Bakunin podniósł kwestię, której Marks nie rozważał, a która bynajmniej nie była urojona: w jaki sposób można sobie wyobrazić scentralizowaną władzę ekonomiczną bez przymusu politycznego? A jeśli społeczeństwo przyszłości zachowa podział na rządzących i rządzonych – w jaki sposób mogłoby ono nie wytwarzać na nowo systemu przywilejów, skoro wiadomo, że przywilej władzy ma naturalną tendencję do samouwieczniania? Pytania te miały się odtąd często powtarzać w krytykach, jakie anarchiści i syndykaliści zwracali przeciwko marksizmowi. Że Marks nie wyobrażał sobie socjalizmu jako despotycznej władzy, w której aparat polityczny będzie utrzymywał swe przywileje w oparciu o monopol zarządzania środkami produkcji – jest aż nadto oczywiste. A jednak Bakunin postawił mu w tej sprawie pytania, na które Marks nie odpowiedział. Można powiedzieć, że Bakunin był pierwszym, który jak gdyby wydedukował leninizm z marksizmu, w czym objawił nadzwyczajną przenikliwość.

Bakunin wierzył naiwnie, że ludzie pozostawieni samym sobie okażą się dobrzy, gdyż zło nie od nich pochodzi, ale od państwa i własności prywatnej; mocą jakich mechanizmów naturalnie dobry człowiek wytworzył całą masę zła rządzącego światem – nie wiadomo. W każdym razie należało się spodziewać, że z chwilą likwidacji państwa oraz prawa dziedziczenia zło, konflikty, walki i agresja znikną natychmiast. Marks w ogólności nie rozważał sprawy w tych kategoriach; pytanie, czy ludzie są dobrzy z natury, uważał za naiwne. Obchodziła go prometejska ekspansja gatunku ludzkiego, oparta na rosnącym władztwie człowieka nad naturą i wierzył, że rozwój osobowy człowieka jest niczym, jeśli nie jest wsparty na rozwoju gatunku. Nie był z pewnością rzecznikiem despotyzmu, przeciwnie; ale nie odparł krytyki Bakunina, który zalążek nowego despotyzmu wykrył w jego doktrynie.

Powodem ostatecznego upadku Międzynarodówki były zarówno jej wewnętrzne konflikty, jak wojna francusko-pruska i Komuna Paryska. Komuna nie była bynajmniej dziełem Międzynarodówki, a tym mniej – marksistów. Większość jej działaczy należała do orientacji blankistowskiej, a wśród członków Międzynarodówki, którzy się przyłączyli do ruchu, przeważali proudhoniści. Marks od początku zdawał sobie sprawę z beznadziejności przedsięwzięcia, ale po klęsce i masakrze komunardów uczcił ich bohaterstwo w broszurze *Wojna domowa we Francji*, gdzie nie tylko składa hołd walce i męczeństwu

bojowników francuskich, lecz nade wszystko analizuje spontaniczną akcję Komuny z punktu widzenia dalszych perspektyw ruchu komunistycznego. Dla Marksa Komuna – pierwsza w dziejach władza – częściowo przynajmniej – proletariatu – naturalną niejako drogą odkryła pewne istotne zasady, które anonsują przyszłe społeczeństwo socjalistyczne: likwidacja stałej armii na rzecz ogólnoludowego uzbrojenia, przekształcenie policji w organ ludu, powszechna obieralność wszystkich urzędników i sędziów, ustanowienie maksimum płacy, ekspropriacja kościołów i oddzielenie Kościoła od państwa, bezpłatne nauczanie. Mimo to Komuna Paryska nie była w oczach Marksa przedsięwzięciem ani wyraźnie socjalistycznym, ani jednoznacznie proletariackim (Engels w 1891 roku nazwał Komunę dyktaturą proletariatu, lecz Marks nigdy tego nie uczynił; sama nazwa „komuna", jak wiadomo, oznacza tylko tyle, co „gmina" i nie ma żadnego sensu ideologicznego). W dziesięć lat później, w liście do F. Domela-Nieuwenhuisa z lutego 1881 roku Marks wyraźnie napisał, że większość Komuny nie była socjalistyczna i że jedyną rzeczą, jaką komunardzi mogli skutecznie i powinni byli zrobić, był kompromis z Wersalem, na którym cały lud mógłby skorzystać.

Klęska Komuny spowodowała falę reakcji w całej Europie, zaogniła waśnie wewnętrzne w Międzynarodówce i w końcu doprowadziła do jej rozkładu. Do represji, jakie posypały się na organizacje robotnicze w Niemczech i we Francji, doszło faktyczne odejście od Międzynarodówki angielskich *trade union*'ów, które walczyły nade wszystko o zapewnienie legalności ruchowi związkowemu w ramach istniejącego ustroju i których przymierze z Międzynarodówką było bardziej taktyczne niż ideowe. Konferencja londyńska (wrzesień 1871) Międzynarodówki przyjęła wprawdzie tezy Marksa, żądające jedności politycznego i ekonomicznego działania klasy robotniczej i wysuwające hasło samodzielnych partii robotniczych we wszystkich krajach; podobnie kongres w Hadze (wrzesień 1872) ujawnił, że stronnicy Marksa stanowią większość w łonie Rady Generalnej. Jednakże rozbijana represjami, skłócona wewnętrznie i niezdolna do kierowania narodowymi organizacjami robotniczymi pracującymi w nader różnych warunkach, Międzynarodówka nie była zdolna do życia. Na wniosek Engelsa Rada Generalna przeniosła się do Nowego Jorku, gdzie wegetowała już tylko przez lat parę, nim uległa formalnemu rozwiązaniu w 1876 roku. Dysydencka organizacja międzynarodowa stworzona w tym czasie przez bakuninistów nie miała większych sukcesów, chociaż sama ideologia Bakunina była bardzo żywa do końca lat 70-tych i nie tylko w Hiszpanii i Włoszech, ale również we Francji wpływy jej przeważały nad Marksowskimi.

Jednakże, niezależnie od układu sił w samej Międzynarodówce, można mówić od lat 60-tych o marksizmie jako najdonioślejszym zjawisku wśród zwalczających się ideologii socjalistycznych w tym przynajmniej sensie, że wszystkie światowe doktryny i programy socjalistyczne zmuszone były niejako samookreślać się przez odniesienie do Marksa. Żaden inny prąd nie wytworzył bowiem tak spójnej i tak rozbudowanej teoretycznie doktryny. Okoliczność ta wiąże się z faktem poprzedzającym rozkład Międzynarodówki, mianowicie z publikacją, w 1867 roku w Lipsku, pierwszego tomu *Kapitału* Marksa. Tom

ten po części wraca do problematyki podjętej w *Przyczynku* i ujawnia źródła zysku kapitalistycznego przez analizę fundamentalnych zjawisk gospodarki towarowej: towaru, pieniądza, wartości wymiennej i użytkowej, wartości dodatkowej, kapitału, płacy roboczej, akumulacji. Zasadnicza idea *Kapitału* polega na tym, iż wyzysk kapitalistyczny polega na sprzedaży siły roboczej przez robotników najemnych, przy czym siła robocza jest towarem tak szczególnego rodzaju, że jego zużytkowanie w postaci pracy dostarcza znacznie większych wartości aniżeli trzeba dla jego odtworzenia; wyzysk nie może być zniesiony inaczej niż przez zniesienie samej pracy najemnej.

Marks liczył na to, że zdoła rychło doprowadzić do końca pracę nad drugim i trzecim tomem; tom drugi zawiarać miał analizę obiegu kapitału i rynku, tom trzeci zaś – opis dystrybucji zysku między różne warstwy wyzyskiwaczy, analizę powstawania przeciętnej stopy zysku, prawo malejącej stopy zysku, teorię przemiany zysku dodatkowego w rentę gruntową. Marks nie zdołał wykończyć rękopisu, nad którym pracowal do 1878 roku, którego znaczne części napisał był jednak przed ukończeniem I tomu. Pozostawiony manuskrypt tomów II i III uporządkował i zredagował Engels; ukazały się one kolejno w 1885 i 1894 roku. Tak zwany IV tom *Kapitału*, czyli *Teorie wartości dodatkowej* ogłoszony został dopiero w latach 1905-1910.

Od chwili upadku Międzynarodówki i od chwili wygaśnięcia nowych nadziei na rychłą rewolucję europejską, Marks skupił się na pracy naukowej, w miarę jak pozwalały mu na to liczne choroby, wyjazdy do kurortów, trudności pieniężne i nieszczęścia rodzinne. Czytał wiele, ale w ostatnich latach byl już prawie niezdolny do pisania. Śledził jednak przez cały czas rozwój europejskiego ruchu socjalistycznego. W roku 1875 doszło do zjednoczenia obu niemieckich partii robotniczych – lassalczyków i eisenachczyków – w jednolity Socjalistyczny Związek Robotniczy. Ogłoszony z tej okazji projekt programu partii stał się przedmiotem druzgocącej krytyki Marksa, przeslanej w formie listu do przywódców partii eisenachczyków. Owa *Krytyka programu gotajskiego* (ogłoszona drukiem dopiero w 1891 roku przez Engelsa) jest dalszym ciągiem rozprawy z socjalizmem Lassalle'owskim, ale zawiera ponadto w kilku istotnych sprawach – mianowicie w pojmowaniu państwa, w idei władzy proletariatu, w sprawie internacjonalizmu – bardziej dobitne formuły niż inne Marksowskie teksty. Krytyka ta wywarła zresztą niewielki wpływ na ostateczną redakcję programu partyjnego, stała się natomiast jednym z podstawowych dokumentów, do którego odwoływały się rewolucyjne odłamy II Międzynardówki w walce z reformizmem i rewizjonizmem; w szczególności był to nadzwyczaj ważny dokument dla Lenina i jego zwolenników, Marks bowiem użył tu zwrotu „dyktatura proletariatu". W 1880 roku Marks pomagał Guesde'owi w opracowywaniu programu francuskiej partii robotniczej, a w latach 1881-82 interesował się perspektywami rewolucji w Rosji i poświęcił tej sprawie kilka listów, które później miały się stać przedmiotem długich debat i sporów wśród rosyjskich marksistów.

Marks umarł w Londynie 14 marca 1883 roku. Pozostałe po nim rękopisy po części wydał Engels, a po jego śmierci ogromna spuścizna rękopiśmienna

znalazła się w większej części w rękach Bernsteina i Bebla, którzy nie zrobili wiele dla jej udostępnienia. Mehring wznowił niektóre drukowane już, lecz trudno dostępne rozprawy z lat 40-tych, a także wydał zachowany rękopis rozprawy doktorskiej Marksa (jednak bez not przygotowawczych). Bernstein wydał fragmenty *Ideologii niemieckiej*. Pierwsza edycja korespondencji ogłoszona przez Mehringa i Bernsteina, była wadliwa i pełna uchybień. Kautsky'emu zawdzięczać należy publikację *Teorii wartości dodatkowej* oraz „Wstępu" do *Grundrisse*. Wybitne zasługi w zbieraniu rozproszonych rękopisów i listów oraz w ich krytycznej publikacji ma Dawid Riazanow, który do 1930 roku kierował stworzonym przez siebie Instytutem Marksa-Engelsa w Moskwie. Jego pracy zawdzięczać należy rozpoczęcie wielkiej edycji krytycznej dzieł Marksa i Engelsa (MEGA), która, choć nie doprowadzona do końca, udostępniła znaczną ilość nieznanych przedtem tekstów (między innymi *Ideologię niemiecką* w całości, *Rękopisy* z 1844, a także *Dialektykę przyrody* Engelsa).

Engels przeżył Marksa o dwanaście lat. Przez cały czas ich wspólnej pracy i przyjaźni żył on nieco w cieniu swego przyjaciela i godził się na tę pozycję, uważając, że podstawowe myśli naukowego socjalizmu są dziełem Marksa i minimalizując swój własny dorobek. Jednakże późniejsze pokolenia marksistów w nauczaniu i propagowaniu idei naukowego socjalizmu w większym stopniu korzystały z Engelsowskich tekstów aniżeli z Marksa – oprócz, rzecz jasna, I tomu *Kapitału*. Engels był człowiekiem o niebywałej chłonności umysłowej i zdumiewającym zakresie wiedzy. Oprócz kwestii historycznych, politycznych i filozoficznych, którym poświęcił znaczną część swej twórczości, zajmowały go szczególnie dwie dziedziny: techniki militarne oraz filozoficzne interpretacje przyrodoznawstwa. Kwestiom militarnym poświęcił wielką ilość mniejszych i większych artykułów, w których również od strony techniczno-wojskowej rozważał wszystkie aktualne wydarzenia wojenne. Starał się śledzić nieustannie postępy wiedzy przyrodniczej i odnajdywać w nich potwierdzenia swoich filozoficznych refleksji. Jako pisarz jest znacznie strawniejszy i bardziej popularny aniżeli Marks, kilkakrotnie też podejmował próby systematycznego wyłożenia głównych myśli naukowego socjalizmu w łatwo dostępnej formie, stąd poczytność jego była ogromna w ruchu socjalistycznym.

Pierwszą większą rozprawą, jaką Engels ogłosił po 1848 roku była *Wojna chłopska w Niemczech* (1850). Była to próba interpretacji powstania Münzera z punktu widzenia historii ujętej jako historia walk klasowych. Engels opierał się, co do faktycznego materiału, na wielkim dziele W. Zimmermana ogłoszonym w latach 40-tych. Zależało mu na przedstawieniu dziejów największego w Niemczech ludowego powstania, ponieważ widział pewne analogie między tym ruchem a rewolucyjną sytuacją lat 1848-1849. Bilans całej epoki wstrząsów rewolucyjnych w Niemczech, w których sam uczestniczył, przedstawił Engels następnie w serii artykułów ogłaszanych w latach 1851-1852 w „New York Daily Tribune" pod tytułem *Rewolucja i kontrrewolucja w Niemczech* (ukazywały się one z podpisem Marksa; w formie książkowej pojawiły się po raz pierwszy w 1896 roku).

Jedną z najpowszechniej czytanych książek Engelsa jest *Anty-Dühring* (1878). Eugeniusz Dühring (1833-1921), niewidomy filozof berliński, usunięty z uniwersytetu za gwałtowność swoich ataktów na filozofię akademicką, był pisarzem bardzo popularnym wśród socjaldemokratów niemieckich i stał się na pewien czas niemal głównym teoretykiem partii. Engels uważał jego wpływy za niebezpieczne, a przy okazji zjadliwej krytyki, którą zwrócił przeciw Dühringowskiej filozofii, wyłożył w przejrzystej formie zarówno idee dialektyki materialistycznej, jak podstawy Marksowskiej teorii ekonomicznej oraz założenia socjalizmu naukowego w jego opozycji względem tradycji utopistów. Książka ta stała się z czasem rodzajem podręcznika nowej filozofii, zgoła niezależnie od samego Dühringa, którego wpływy rychło przeminęły (jakkolwiek później nawiązywali do jego pisarstwa niekiedy doktrynerzy hitlerowscy, a to z uwagi na jego antysemityzm).

Po śmierci Marksa Engels, który także mieszkał od 1870 roku w Londynie, znaczną część swego wysiłku włożył w doprowadzenie do końca redakcji pozostawionego rękopisu *Kapitału*. Nie porzucił jednak własnej pracy filozoficznej. W 1886 roku ogłosił w „Neue Zeit" rozprawę *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w której przedstawił stosunek naukowego socjalizmu do dziedzictwa klasycznej myśli niemieckiej; również ten tekst należy do najpopularniejszych wykładów nowej filozofii. W pierwszym jego książkowym wydaniu z 1888 roku ogłosił również Engels po raz pierwszy Marksowskie *Tezy o Feuerbachu*.

Do klasycznych dzieł Engelsa należy także rozprawa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, wydana w Zurychu w 1884 roku. Korzystał w niej głównie z dzieł L.H. Morgana, który po raz pierwszy podjął systematyczną analizę społeczeństwa pierwotnego w oparciu o bezpośrednią obserwację społeczności indiańskich w Ameryce Północnej, a w dziele *Ancient Society* (1877) zarysował ogólną teorię stadiów rozwojowych ludzkości od dzikości do cywilizacji. Na podstawie tych i innych jeszcze lektur Engels spróbował przedstawić genezę najważniejszych instytucji organizujących współczesną kulturę.

Od początku lat 70-tych nosił się Engels z zamiarem dzieła, które zawierać miało krytykę wulgarnego materializmu i ukazać zastosowanie metody dialektycznej do badań przyrodniczych. Pisał poszczególne rozdziały, fragmenty i pomysły do tego dzieła w latach 1875-1882, nie udało mu się jednak doprowadzić go do końca. Całość tych materiałów, wśród których znajdują się również wykończone całostki, po raz pierwszy ogłoszona została pod tytułem *Dialektyka przyrody* w 1925 roku w Moskwie. Wymienione tu dzieła stanowią tylko cząstkę piśmienniczej działalności Engelsa – tę mianowicie, która ze względu na swój charakter najbardziej systematyczny i najmniej okazjonalny zyskała sobie trwałą poczytność. Stanowiły one, obok *Kapitału*, podstawowy zasób, z którego kilka pokoleń socjalistów czerpało wiedzę o socjalizmie naukowym i jego filozoficznych założeniach. Engels umarł w Londynie 5 sierpnia 1895 roku. W odróżnieniu od Marksa nie ma tam swego grobu; prochy jego zgodnie z jego życzeniem, zostały po spaleniu ciała zatopione w morzu.

Rozdział XII

KAPITALIZM JAKO RZECZYWISTOŚĆ ODCZŁOWIECZONA. NATURA WYZYSKU

1. Spór o stosunek Kapitału *do wczesnych pism Marksa*

Marksowska teoria wyjaśniająca funkcjonowanie i perspektywy gospodarki kapitalistycznej nie jest odrębną dziedziną, którą dałoby się zrozumieć i wyłożyć niezależnie od jej inspiracji antropologicznych i od filozofii historii. Teoria Marksa pomyślana jest bowiem jako wiedza o człowieku, która ma uchwycić globalnie jego działalność życiową na wszystkich obszarach, ze świadomością, że są to obszary różne i współzależne zarazem. Historyczne rozumienie zachowań ludzi – jako myślących, jako pracujących, jako doznających artystycznie, jako biernych i jako twórczych – może być całościowe lub żadne. Dlatego w perspektywie wyznaczonej przez zainteresowania filozoficzne trzeba również *Kapitał* rozumieć jako dzieło filozoficzne, mianowicie jako zastosowanie wyjściowej antropologicznej teorii odczłowieczenia do rozumienia zjawisk produkcji i wymiany. Wszystkie Marksowskie „krytyki" – *Rękopisy* z 1844 r., *Nędza filozofii* z 1847 r., *Praca najemna i kapitał* z 1849 r., *Podstawy...* z 1857-58 r., *Przyczynek...* z 1859 roku, wreszcie sam *Kapitał* – wszystkie są coraz bardziej udoskonalonymi wersjami jednej i tej samej myśli przewodniej. Wszystkie wyrastają z przekonania, że *żyjemy w epoce, w której odczłowieczenie człowieka, to jest obcość, jaka powstaje między nim samym a jego własną aktywnością życiową i jej produktami, osiąga maksimum swego natężenia* i skończyć się musi, gdy dotrze do apogeum, rewolucyjnym przewrotem, który wychodząc z interesu partykularnego klasy najbardziej odczłowieczonej, przywróci wszystkim ludziom ich własne człowieczeństwo.

Jest prawdą, że terminologia Marksa i sposób wysławiania się uległy zmianie między 1844 a 1867 r.: powstaje przeto pytanie, do jakiego stopnia zmiany te odpowiadają rzeczowej ewolucji myśli, w szczególności – czy prawdą jest, że cała teoria „powrotu do istoty gatunkowej", charakterystyczna dla tekstów z lat 1843-44, została porzucona na rzecz strukturalnego opisu, rezygnującego z normatywnych założeń wyjściowej antropologii.

Część badaczy i komentatorów Marksa jest zdania, że wczesne pisma zawierają bardziej uniwersalną, czy „bogatszą" teorię filozoficzną, i że w zestawieniu z nimi „stary Marks" ograniczył niejako, czy zwęził swój horyzont myślo-

wy (tak Landshut i Meyer, Popitz, Fromm). Wielu sądzi ponadto, że w rozwoju intelektualnym Marksa obserwować można wyraźną nieciągłość i że doktryna *Kapitału* oddzielona jest od antropologii *Rękopisów* nie tylko zakresem zainteresowań, ale także istotną odmiennością treściową (tak Sydney Hook, Daniel Bell, Lewis Feuer), podczas gdy inni dopatrują się ciągłości między wczesną i późną fazą (tak Calvez, Tucker, McLellan, Fetscher, Avineri). Pytanie to jest blisko spokrewnione (choć nie identyczne) z innym: czy i do jakiego stopnia myśl Marksa, na przekór wszystkim jego nieraz ostrym krytykom Hegla, zależna jest od heglowskich źródeł i czy również pod tym względem mamy do czynienia z jakimś „zasadniczym" przełomem w jego ewolucji duchowej. Niektórzy sądzą, że można wyśledzić wyraźne zerwanie z heglizmem po roku 1844 (tak Croce, Löwith, Hook), inni – przeciwnie – są zdania, że inspiracja heglowska mniej czy bardziej świadomie obecna była nieprzerwanie w Marksowskiej pracy (tak Lukacs, Fetscher, Tucker, Avineri). Jedno i drugie stanowisko da się pogodzić z sympatią lub antypatią dla którejkolwiek z „faz" Marksa lub dla całości jego dorobku. Jeszcze inni są zdania, że stosunek Marksa do Hegla przeszedł kilka etapów, że po krótkim okresie fascynacji Marks poddał Hegla radykalnej krytyce, w wyniku której prawie nic nie zostało w jego myśli z heglowskiej tradycji, że jednak w późniejszych latach powrócił do bardziej zrównoważonej oceny (tak Jordan).

Teksty, które w związku z tą dyskusją zostały do tej pory ogłoszone, mają już objętość pokaźnej biblioteki i szczegółowe rozważenie wszystkich argumentów, które były w nich użyte, byłoby w tym wykładzie niepodobieństwem. Niemniej należy pokrótce wyjaśnić, dlaczego opowiadam się za zdaniem tych, którzy nie dopatrują się żadnej „przerwy" czy nieciągłości w rozwoju Marksowskiej myśli, ale skłonni są raczej śledzić w tym rozwoju nieustającą obecność jednej i tej samej inspiracji filozoficznej, której główny zrąb pochodzi z heglowskiego dziedzictwa.

Należy wyjaśnić, że pytanie nie polega na tym, czy Marks w ogólności zmieniał się, czy nie zmieniał w ciągu czterdziestu lat swojej pisarskiej działalności (jest bowiem oczywiste, że się zmieniał pod różnymi względami) ani na tym, czy w *Rękopisach* z 1844 roku można przy dobrej woli wyczytać całą treść *Kapitału* (jest bowiem oczywiste, że marksizm bez teorii wartości i wartości dodatkowej nie jest tym samym, co marksizm, w którym ta teoria została już wypracowana). Chodzi o to natomiast, czy elementy swojej wczesnej wizji, które Marks, jak się wydaje, następnie porzucił, są na tyle ważne, by budować na ich podstwie ideę zasadniczego przełomu duchowego oraz, czy teoria wartości i jej konsekwencje są zasadniczą nowością, która bądź przeczy filozofii wczesnych lat 40-tych, bądź nie była w tej filozofii w żaden sposób antycypowana. Na tak postawione pytanie odpowiedź moja jest następująca:

Fundamentalne *novum* analiz *Kapitału* zawiera się w dwóch punktach, które pociągają za sobą odmienny obraz całego społeczeństwa kapitalistycznego aniżeli ten, do jakiego doszła ekonomia klasyczna, gdy uznała pracę za miernik wartości. Owe dwa punkty to po pierwsze założenie, że *robotnik nie sprzedaje pracy, lecz siłę roboczą* oraz wykrycie *podwójnego charakteru pracy* –

abstrakcyjnej i konkretnej. Jest wyraźne, że wszystkie następne analizy *Kapitału* – teoria pieniądza, stopy zysku, zysku przeciętnego i malejącej stopy zysku, teoria renty gruntowej, teoria akumulacji i kryzysów – wszystkie zakładają obie te myśli i nie dają się bez nich zrozumieć. Ale *obie one są ostateczną formułą Marksowskiej teorii odczłowieczenia*, zarysowanej po raz pierwszy w latach 1843-1844. Marks widzi naturę wyzysku w akcie, w którym robotnik sprzedaje siłę roboczą, to znaczy wyzbywa się siebie samego – przez co zarówno proces pracy, jak jego wytwory stają się obce mu i wrogie, wyzuwają go z człowieczeństwa, miast je afirmować. Marks, po wtóre, dzięki odkryciu podwójnego charakteru pracy, wyrażającego się w opozycji wartości wymiennej i wartości użytkowej, zdolny jest scharakteryzować naturę kapitalizmu jako systemu, w którym *nieograniczony przyrost wartości wymiennej jest jedynym celem produkcji*, w którym więc całość życiowej aktywności ludzkiej podporządkowana jest zadaniu nieludzkiemu, wytwarzaniu czegoś, czego człowiek nie może sobie jako człowiek przyswoić (bo tylko wartości użytkowe są przyswajalne). W rezultacie więc, kapitalizm okazuje się systemem, gdzie całe społeczeństwo poddane jest władzy własnych wytworów (abstraktów), które przeciwstawiają mu się z zewnątrz jako moc obca. Wyobcowanie politycznej nadbudowy tego systemu oraz deformacje świadomości są następstwami tego źródłowego wyobcowania pracy, które jednak nie jest żadnym „błędem" historii, ale nieodzownym warunkiem jej przyszłego owocowania w społeczeństwie wolnych ludzi, kontrolujących własny proces życiowy.

Dlatego można uważać *Kapitał* za dalszy ciąg pierwotnej intencji, która kierowała Marksem w jego najwcześniejszych próbach krytyki Hegla. Dlatego również odwołanie się, w posłowiu do drugiego wydania (1873) pierwszego tomu *Kapitału*, do własnej krytyki Hegla sprzed prawie 30 lat, a więc zapewne do *Rękopisów* właśnie, jest przyświadczeniem owej ciągłości.

Prawdą jest wszakże, że wyrażenia takie, jak „powrót człowieka do własnej istoty gatunkowej", „uzgodnienie istoty i istnienia" i podobne nie pojawiają się w tekstach Marksa po 1844 roku. Wyjaśnia się to najlepiej – jak była o tym mowa – polemiką z niemieckim „prawdziwym socjalizmem", który *nie tylko sam socjalizm, ale również ruch ku niemu traktował jako sprawę całej ludzkości* i chciał odwoływać się, bez zróżnicowania, do wszystkich klas społecznych, nie zaś do wyróżnionego interesu proletariatu. Marks natomiast, z chwilą gdy doszedł do przekonania, że *ruchem ku socjalizmowi kierować musi walka klasowa, nie zaś ogólnoludzkie uczucia humanistyczne* i że tylko przez doprowadzenie tej walki do maksimum zaostrzenia, i ewentualnie także przez zastosowanie przemocy rewolucyjnej, nowy ład społeczny stanie się rzeczywistością, unikał wszystkich wyrażeń, które by mogły sugerować ideę solidarności wrogich klas lub myśl o ponadklasowych ideałach czy emocjach zdolnych świat przeobrazić. Mimo to intencja jego wyjściowa nie doznała zmiany. Nadal bowiem łączył z socjalizmem nadzieję zniesienia klas i przywilejów, nadal uważał go za sprawę *ludzką*, nie zaś partykularno-klasową, nadal – choć ucisk robotnika zajmował go, oczywiście, niezrównanie silniej – analizował proces odczłowieczenia i reifikacji również po stronie posiadaczy.

Należy bowiem zauważyć, że myśl o „powrocie człowieka do siebie samego" zawarta jest w *samej kategorii alienacji*, którą Marks operował w dalszym ciągu. Czymże jest alienacja, w rzeczy samej, jak nie procesem, w którym człowiek wyzbywa się czegoś, czym sam *jest* prawdziwie, wyzbywa się tedy własnego człowieczeństwa? Aby z sensem posługiwać się tym słowem, musimy założyć, iż wiemy, czym jest wymóg bycia człowiekiem, to jest, czym jest człowiek urzeczywistniony w odróżnieniu od człowieka zatraconego, czym jest „człowieczeństwo" albo natura ludzka, ale nie natura w znaczeniu empirycznie dostępnych trwałych jakości, lecz w znaczeniu zespołu wymagań, jakie muszą być spełnione, aby człowiek człowiekiem się stał naprawdę. Bez owego, mgliście choćby zarysowanego, wzorca czy modelu niepodobna słowu „alienacja" przypisać sensu. Dlatego w pismach Marksa odwołujących się do tej kategorii obecny jest nieprzerwanie, choć w utajeniu, ów niehistoryczny czy przedhistoryczny wzór normatywny człowieczeństwa, który jednak nie jest zbiorem trwałych i niezmiennych jakości ustalających dowolnie wymyślony cel ostateczny, ale wyobrażeniem warunków nieograniczonego i swobodnego rozwoju, nieskończonego procesu uzewnętrznienia przez ludzi ich własnych możności twórczych w swobodzie, z najmniejszym stopniem przymusu ze strony materialnych potrzeb. *Spełnienie człowieczeństwa* nie jest dla Marksa osiągnięciem jakiejkolwiek *satysfakcji ostatecznej*, która kończy rozwój ludzkości; jest jednak *ostatecznym* uwolnieniem człowieka od warunków, które przeszkadzają jego rozkwitowi i czynią jego własne wytwory siłą, co go ujarzmia. Nie tylko przeto idea swobody od alienacji, ale idea alienacji samej jest niezrozumiała bez założenia wartościującego, bez wiedzy o tym, czym jest „bycie człowiekiem".

Słowo „alienacja", to prawda, rzadziej pojawia się w tekstach Marksa po 1858 roku (obecne jest często w *Podstawach...* z lat 1857-58 i z rzadka w *Kapitale*). Mamy jednak do czynienia ze zmianą słowną, nie zaś rzeczową, albowiem całość procesów, w których *zarówno praca ludzka, jak jej wytwory* stają się obce podmiotom pracującym, opisana jest w *Kapitale* w sposób nie budzący wątpliwości co do tego, iż pozostajemy przy opisie tego samego zjawiska, jakie odkryły po raz pierwszy *Rękopisy*.

Marks nigdy – jest to ważny punkt w jego wczesnej krytyce Hegla – nie utożsamiał alienacji z eksterioryzacją, to jest z samym aktem pracy, w którym siły i uzdolnienia ludzkie przeobrażają się w nowe produkty. Inaczej myśl o zniesieniu alienacji byłaby jawnie absurdalna, skoro we wszystkich wyobrażalnych warunkach ludzie muszą wydatkować energię na wytwarzanie rzeczy, które są im potrzebne. W rezultacie utożsamienia alienacji i eksterioryzacji doktryna Hegla, jak była o tym mowa, nie może sobie wyobrazić ostatecznego pojednania człowieka ze światem inaczej aniżeli w postaci zniesienia samej „obiektywności" obiektu. Dla Marksa wszelako fakt, iż ludzie obiektywizują swoje siły bynajmniej nie oznacza koniecznie, iż stają się ubożsi o to, co wytworzyli: przeciwnie, praca „sama w sobie" jest aktem autoafirmacji człowieczeństwa, nie zaś jego zaprzeczeniem, jest główną formą nieustającego procesu samotworzenia się człowieka. Tylko w warunkach społecznych zdominowanych przez podział pracy i własność prywatną, czynności produkcyjne stają

się źródłem nieszczęścia i dehumanizacji, praca niszczy pracującego, miast go wzbogacać. Znosząc pracę wyalienowaną ludzie nie przestaną bynajmniej uzewnętrzniać swoich sił i „obiektywizować" ich, lecz zdolni będą przyswajać sobie produkty swojej twórczości jako wyrazy zbiorowej siły.

Nie wydaje się także, by zachodziła różnica między pochwałą samoafirmacji, jakiej – wedle młodego Marksa – człowiek w pracy produkcyjnej doświadcza, albo doświadczać może, a rozważaniami z III tomu *Kapitału*, wedle których przyszły postęp polegać będzie na stopniowej redukcji pracy niezbędnej, to jest pracy służącej wytwarzaniu obiektów potrzebnych po prostu dla biologicznego trwania człowieka. Redukcja niezbędnego czasu pracy nie jest bowiem pomyślana jako wzrost lenistwa, ale jako wzrost czasu wolnego od przymusów materialnego życia, a dającego się zużyć na swobodną twórczość. Ideałem nie jest permanentny wypoczynek, ale twórczość, której paradygmatem dla Marksa zawsze była praca artysty: praca poważna, absorbująca, bynajmniej nie beztroskie próżnowanie. W dalszym ciągu człowiek tedy afirmować będzie swoje człowieczeństwo w pracy, lecz w coraz mniejszym stopniu w pracy, której wynikiem są mięso, buty i krzesła, a w coraz większym stopniu w takiej, która owocować będzie w dziełach nauki i sztuki.

Również są powody do twierdzenia, że myśli wyłożone w *Rękopisach* z 1844 r. na temat przyrody, którą człowiek poznaje nie w jej samoistnych formach, ale w postaci upośrednionej przez społecznie wytworzony system potrzeb, bynajmniej nie straciły dla Marksa ważności. W jednym z ostatnich tekstów, jakie Marks napisał, mianowicie w komentarzach do podręcznika ekonomii politycznej Adolfa Wagnera (pisanych w 1880 r.), znajdujemy powtórzenie tej samej idei: człowiek odnosi się do zewnętrznego świata jako do środka zaspokajania swoich potrzeb, nie zaś jako do obiektu teoretycznej kontemplacji; dlatego cechy, które w świecie wyróżnia i które utrwala następnie w języku, czyli cały system kategorii pojęciowych, ukształtowane są stosownie do praktycznej postawy człowieka potrzebującego. Wydaje się przeto niewątpliwe, że Marks nigdy nie przyjął „teorii odbicia" w sensie zasady, która głosi, że jakości świata, takie, jakimi są same w sobie, „odzwierciedlają się" w ludzkich zmysłach i zostawiają tam swoje podobizny, przerabiane następnie na „pojęcia" abstrakcyjne.

Wydawać się może natomiast, że romantyczna myśl o powrocie człowieka do jedności z naturą nie pojawia się więcej u Marksa po 1844 roku, a nawet można sądzić z *Grundrisse*, że przeszedł on pod tym względem na stanowisko utylitarystyczne lub utylitaryzmowi pokrewne. W jednym bowiem z licznych swoich rozważań nad bezprzykładną rolą cywilizacyjną, jaką kapitalizm odegrał (znamy podobne uwagi zarówno z *Manifestu*, jak z *Kapitału*), Marks powiada, że kapitał po raz pierwszy umożliwił ludziom „uniwersalne przyswojenie natury", która też po raz pierwszy stała się zwykłym przedmiotem użytkowania, nie zaś obiektem bałwochwalczego kultu. Lecz również w tym punkcie trudno mówić o istotnym przełomie. Marks nigdy wszakże nie dzielił owego bałwochwalczego stosunku do przyrody, którego zniszczenie uważa za zasługę kapitału, to jest nigdy nie twierdził, że przyroda „sama w sobie" albo przyro-

da jako rzecz „dzika", przez człowieka nieoswojona, zasługuje na ubóstwienie. Sądził natomiast, że percypujemy ją i organizujemy pojęciowo stosownie do naszych potrzeb i że postęp ludzkości czyni naturę coraz bardziej uczłowieczoną, to jest coraz mniej nieobliczalną, coraz bardziej posłuszną. Nie należy sądzić, żeby pod tym względem jego sposób widzenia odmienił się, jeśli nawet odmienił się sposób wyrażania.

W ogólności – jak była o tym mowa – *Grundrisse*, z chwilą publikacji, odebrały znaczną część argumentów tym, którzy w ewolucji Marksa chcieli wyśledzić istotną nieciągłość. Trudno bowiem nie zauważyć z ich lektury, że teoria wartości i teoria pieniądza Marksa bez przymusu niejako weszły w jego teorię alienacji. Z pewnością, mamy tu do czynienia z absorbcją dwóch różnych tradycji: heglizmu i klasycznej ekonomii angielskiej, którą Marks studiować zaczął jeszcze w swoim paryskim okresie. Jest to w rzeczy samej jedno z jego najbardziej interesujących osiągnięć: iż potrafił wyrazić swoją teorię alienacji, przejętą od Bauera, Feuerbacha i Hessa, w kategoriach pojęciowych, które odziedziczył – nie bez istotnych modyfikacji – od Ricardo.

2. *Teoria wartości. Tradycja ekonomii klasycznej*

Teoria wartości, stanowiąca jądro *Kapitału*, miała za sobą historię, którą śledzić można aż do Arystotelesa. Teoria ta wyrastała zarówno z czysto teoretycznego zaciekawienia, jak też z zupełnie praktycznych potrzeb związanych z wymianą towarową. Teoretyczne pytanie było takie: skoro towary są wymieniane jedne na drugie w pewnych określonych proporcjach, to muszą najwidoczniej mieć jakąś własność, która je czyni ilościowo porównywalnymi, mimo wszystkich jakościowych różnic; czym więc jest owa cecha wspólna, redukująca wielość rzeczy do jednej wspólnej miary? Pytanie praktyczne zaś, wielokrotnie rozważane przez średniowiecznych pisarzy brzmiało: jak określić sprawiedliwą cenę towarów? To ostatnie pytanie, chociaż formułowane było w postaci normatywnej, było w rzeczywistości tym samym, co pytanie o to, jak określić warunki ekwiwalentnej wymiany, to jest takiej wymiany, w której nabywca daje sprzedawcy tę wartość, jaka mu się „naprawdę" należy? Pytanie to było bezpośrednio związane z innym, rozważanym przez wielu teologów, moralistów i pisarzy politycznych średniowiecza: czy prawomocne jest pobieranie procentu od pożyczki i w jaki sposób można taką prawomocność ugruntować? Było jasne, że kwestia „sprawiedliwej ceny" i procentu nie może być rozstrzygnięta inaczej aniżeli przez rozstrzygnięcie, czym jest „naprawdę" wartość towaru i w jaki sposób ją mierzyć?

Myśl, że rzeczywista wartość towaru mierzy się ilością pracy zużytej na jego wytworzenie, pojawiała się okazjonalnie u wielu teoretyków jeszcze przed XVIII wiekiem. Marks nadzwyczaj drobiazgowo przestudiował dzieje tego problemu, a punktem wyjścia własnej teorii uczynił doktryny wyłożone nade wszystko w dwóch klasycznych dziełach, które – jego zdaniem – zapoczątkowały naukową ekonomię polityczną: *An Inquiry into the Nature and Causes of*

Wealth of Nations Adama Smitha (1776) oraz *Principles of Political Economy and Taxation* Davida Ricardo (1817).

Smith, stosownie do tytułu swojego głównego dzieła, zastanawiał się nad tym, na czym polega przyrost bogactwa narodowego i w jaki sposób można je mierzyć w sposób obiektywny, to jest niezależnie od fluktuacji cen. Zakładał, że wzrost bogactwa jest pożądany i chciał udowodnić, że interwencja państwa w procesy produkcji i wymiany wzrost ten hamuje. Wprowadził odróżnienie między pracą produkcyjną i nieprodukcyjną, zaliczając do pierwszej nie tylko pracę rolniczą (jak fizjokraci), ale wszelkie zajęcia, które polegają na użytecznym obrabianiu materialnych obiektów (więc wyłączając usługi, prace administracyjne, polityczne, intelektualne itd.) i które, ponadto, prowadzą do powstania nadwyżek dających się zużyć dla rozszerzenia produkcji w następnym cyklu. Pytanie, jak mierzyć wartość produktu, było w jego rozumieniu podporządkowane pytaniu, jak obliczać dochód narodowy. Smith odróżnił wartość użytkową przedmiotów (tj. ich zdolność do zaspokojania potrzeb ludzi) od wartości wymiennej, która jest właściwym przedmiotem ekonomii; jest wszakże jasne, że są obiekty wybitnie użyteczne, które jednak w ogóle nie są przedmiotem wymiany (np. powietrze) i inne, których użyteczność jest znikoma, a które jednak osiągają ogromne ceny na rynku.

Jednak wartość wymienna nie jest bynajmniej tym samym, co rzeczywista cena towarów; przeciwnie, chodzi o zbadanie, w jakich warunkach ceny odpowiadają „rzeczywistej" wartości i mocą jakich przyczyn od niej się odchylają. Otóż rzeczywistą czy też „naturalną" wartość towarów mierzy się ilością pracy w nie włożonej. Tak przynajmniej działo się w społeczeństwach prymitywnych, gdzie ludzie wymieniali swoje produkty wedle proporcji czasu pracy, jaki musieli zużyć na ich wytworzenie (lub np. na złowienie zwierzęcia). Jednakże w nowoczesnych społeczeństwach do wytwarzania przyczyniają się, prócz pracy, inne czynniki produkcji, mianowicie kapitał i ziemia. Ostatecznie więc wartość albo „cena naturalna" produktu zawiera wynagrodzenie za pracę robotnika, zwrot kapitału zużytego w procesie produkcji oraz zwrot renty, przypadającej właścicielowi gruntów. Podział dochodów uzyskanych ze sprzedaży produktów między robotników, właścicieli ziemskich i właścicieli kapitału, jest tedy zgodny z naturą rzeczy. Ogólny wzrost bogactwa jest na ogół w interesie wszystkich klas uczestniczących w produkcji (Smith nie twierdził, że płace robocze są zasadniczo określone przez minimum fizjologiczne, jak miał potem udowadniać Malthus i, przynajmniej w pewnym okresie, Marks). Jest również w ich interesie, by ceny rynkowe były możliwie blisko ceny „naturalnej"; to ostatnie zadanie bierze na siebie sam rynek, który żywiołowo, mimo ciągłych wahań, każe cenom oscylować wokół wartości; sztuczna regulacja tego mechanizmu przez zarządzenia administracyjne może raczej zepsuć niż udoskonalić jego skuteczność. Rynek również redukuje do wspólnej miary niejednorodność pracy ludzkiej: jest jasne bowiem, że prace różnią się znacznie stopniem złożoności i zasobem umiejętności potrzebnych do ich wykonywania, że więc muszą być opłacane rozmaicie, nie tylko zależnie od czasu.

Smith ostatecznie nie podał metod, za pomocą których „naturalna" ocena i dochód narodowy dałyby się obliczyć niezależnie od ceny rynkowej. Dzieło jego jednakże było pierwszą próbą stworzenia kompletnego systemu kategorii, które mogą być stosowane do analizy gospodarczej działalności społeczeństw, przy założeniu, że gospodarka podlega prawom *sui generis*, niezależnym od ludzkich intencji, i że regulowana jest przez „niewidzialną rękę" rynku. *Bogactwo narodów* było jednym z najważniejszych historycznych dokumentów liberalizmu, chociaż Smith wprowadzał pewne restrykcje do swojej wiary w dobroczynne skutki automatycznie działających praw konkurencji i rynku. Kwestie ekonomiczne i moralne nie są jeszcze u niego wyraźnie rozdzielone.

Ricardo stawiał sobie pytania nieco inne aniżeli Smith, jednak korzystał, po części przynajmniej, z tych samych narzędzi analitycznych. Chodziło mu nie tyle o to, jak obliczać dochód narodowy, ile o to, od jakich okoliczności zależy rozdział tego dochodu między różne klasy społeczne. Sądził, że teoretycznie wartość produktów daje się sprowadzić do jednostek pracy ludzkiej (również maszyny można traktować jako sumę pracy włożoną w ich skonstruowanie), przyznawał jednak, że efektywnie nie można przeprowadzić takich obliczeń dla badania procesów ekonomicznych w dużej skali. Ponadto Ricardo zauważył sprzeczność między tendencją do wyrównania stopy zysku w różnych gałęziach produkcji a zależnością cen produktów od pracy: jest wszakże oczywiste, że w różnych dziedzinach przemysłu różne masy kapitału przypadają na jednostkę pracy, jednakowa stopa zysku nie może być zatem osiągnięta przy założeniu proporcjonalności między wkładem pracy a ceną towarów. Ostatecznie, teoria wartości opartej na pracy nie odgrywała u niego tak istotnej roli, jaka miała jej przypaść w doktrynie Marksa.

Ricardo o wiele wyraźniej niż Smith dostrzegał konflikty interesów między właścicielami kapitału i robotnikami najemnymi. Przyznawał, że postęp techniczny może prowadzić do spadku zatrudnienia i tym samym redukować ogólny dochód klas pracujących. Skłaniał się także do poglądu Malthusa, wedle którego płace mają naturalną tendencję do oscylowania wokół poziomu wyznaczonego przez minimum fizjologiczne, jako że wzrost płac pociąga za sobą normalnie wzrost rozrodczości klasy pracującej, a tym samym nadmierną podaż rąk roboczych i ponowny spadek płacy.

Dla Marksa angielska ekonomia klasyczna była wzorem nieuprzedzonej analizy naukowej, kierowanej nie sentymentem, ale dążeniem do wykrycia rzeczywistych mechanizmów życia społecznego. Ideologiczne zaplecze tej ekonomii było wprawdzie dlań widoczne (obrona ekonomii liberalnej i, nade wszystko, przyjmowanie za rzecz naturalną, że właściciele ziemi i kapitału uczestniczą jako tacy w produkcji i są wobec tego odpowiednio wynagradzani). Jednakże dla Marksa istotny był, u Smitha i Ricardo, sam opis zależności, łączących ze sobą rozmaite zmienne uczestniczące w produkcyjnych procesach: inwestycje, wzrost ludności, płace robocze, koszty żywności, handel zagraniczny itd. Ekonomia klasyczna zakładała – podobnie jak Hegel – że nie można wiele zrozumieć w funkcjonowaniu społeczeństwa przez badanie intencji, jakimi ludzie się rządzą w indywidualnych zachowaniach i że całość spo-

lecznych procesów rządzi się zależnościami i regularnościami, które nie są treścią niczyich intencji, a są bardziej „realne" w wyznaczeniu zachowań niż wszystko to, co ludzie o samych sobie myślą.

Dla Marksa jednak teoria wartości miała zupełnie inne zadania aniżeli w doktrynach któregokolwiek z jego poprzedników – ekonomistów. Podporządkowana była nie kwestii kalkulacji dochodu ani samej kwestii mechanizmów jego rozdziału, ale sprawie natury wyzysku w społeczeństwie opartym na własności prywatnej.

Dlatego, obok dwóch punktów wymienionych uprzednio (podwójny charakter pracy; sprzedaż siły roboczej, nie zaś pracy, w systemie pracy najemnej) dwa jeszcze inne są podstawowe dla zrozumienia przekształceń, jakich teoria wartości w rękach Marksa doznała: myśl, że praca jest nie tylko miernikiem, ale także jedynym *źródłem* wartości (czego brak u Ricardo) oraz twierdzenie, że samo zjawisko wartości wymiennej nie jest naturalną i nieodłączną cechą życia społecznego, czy choćby życia społeczeństw cywilizowanych, ale jest historyczną i przejściową formą, w jakiej organizuje się produkcja i wymiana: przyszła ludzkość nie będzie jej znała w ogóle. W tych czterech punktach można streścić zmiany, które Marks do odziedziczonej teorii wartości wprowadził.

Marks przez wiele lat zmieniał, poprawiał i uzupełniał swoją doktrynę ekonomiczną. Pierwsze jego noty ekonomiczne z 1844-1845 roku świadczą o tym (jak wykazuje Ernest Mandel), że uważał wtedy Ricardiańską teorię wartości za błędną, a to z tej racji, iż nie może ona wyjaśnić niedostosowania między popytem i podażą, a więc również kryzysów, a także za moralnie podejrzaną, gdyż wynika z niej, że fizjologiczne minimum wyznacza naturalną wartość pracy ludzkiej.

Marks dochodził do ostatecznego sformułowania własnej teorii wartości przez kilka etapów, których jednak nie będziemy tu śledzić, poprzestając na wyłożeniu wersji ostatecznej zawartej w *Kapitale*.

3. Podwójna forma wartości i podwójny charakter pracy

Wyjściowe spostrzeżenie *Kapitału* głosi, że każdą użyteczną rzecz należy rozważać z dwóch punktów widzenia: ze względu na jej *jakości*, które sprawiają, iż jest ona tak czy owak użyteczna – jako płótno, jako krzesło, jako chleb – oraz, po wtóre, ze względu na to, iż jest ona *wcieleniem pewnej ilości pracy w ogóle*, niezależnie od swoistości tej pracy. Wytwory pracy ludzkiej mają, w związku z tym, dwojaką wartość, albo raczej dwie wartości całkiem niewspółmierne: *wartość użytkową*, to jest zespół cech, dzięki którym mogą zaspokajać jakieś potrzeby ludzkie, służyć do czegoś, oraz *wartość*, która nie jest żadną jakością fizyczną czy chemiczną, ale tym oto faktem, że pewna określona suma czasu pracy została na wytworzenie danej rzeczy zużyta. W zestawieniu ze sobą różnych towarów w aktach wymiany, wartość przejawia się jako *wartość wymienna*. Konkretne przedmioty użyteczne są tedy nosicie-

lami abstrakcyjnej wartości wymiennej, krystalizacjami czasu pracy ludzkiej – pracy jednorodnej, rozważanej tylko jako ilość, bez względu na jej szczególny charakter. *Tylko* praca jako taka tworzy wartość wymienną; przedmioty, które są użyteczne, lecz nie są produktem pracy (to jest bogactwa dostarczone przez przyrodę, ziemia dziewicza, siła wody, las naturalny) nie mają wartości, chociaż mając cenę (okoliczność tę wyjaśnia Marks następnie, odwołując się do pojęcia wartości dodatkowej).

Jako wartości wymienne, rzeczy są tedy *porównywalne ilościowo* – mianowicie ze względu na skrystalizowany w nich czas pracy. Dzięki temu mogą być obiektem wymiany, w której sprowadzone zostają do jednorodnej cechy – czasu pracy. Jednakże wartość nie jest określona czasem pracy *efektywnie* zużytym na wytworzenie danego przedmiotu, to jest, nie jest tak, by jedna bułka była dwakroć więcej warta od drugiej, takiej samej bułki, z tej racji, że jeden piekarz, wskutek gorszych warunków technicznych lub mniejszej sprawności, zużył dwakroć więcej czasu niż inny, na jej wypieczenie. Chodzi nie o czas pracy faktyczny, ale *społecznie niezbędny*, to jest o to, ile czasu trzeba przeciętnie na wytworzenie takiego właśnie przedmiotu w danych, historycznie określonych warunkach technologicznych i sprawnościach ludzkich. Ów niezbędny czas pracy określa przedmioty w ich *wzajemnej* wartościowości, pozwala porównywać ze sobą co do ilości, pozwala je sprzedawać i kupować wedle określonych proporcji. Towary, wymagające tej samej sumy pracy, mają tę samą wartość, sprowadzone są do jednorodnego miernika, choćby różniły się poza tym wszystkimi jakościami fizycznymi i sposobem zastosowania.

Jest oczywiste, że posiadanie wartości użytkowej jest warunkiem niezbędnym (choć nie wystarczającym) posiadania wartości wymiennej, to jest, że tylko te produkty pracy mogą być faktycznie jako towary wymieniane, które zaspokajają jakieś potrzeby ludzkie, są do czegoś użyteczne. Tylko one mogą stać się *towarem*, to jest przechodzić do innych ludzi w drodze wymiany. Innymi słowy: rzecz nie staje się wartością wymienną bez przybrania formy towaru, nie staje się zaś towarem bez wejścia w proces wymiany. Ludzie wszakże od zarania dziejów zużywają swój czas dla wytwarzania dóbr użytkowych, dopóki jednak nie istnieje system wymiany tych dóbr zrównujący je do jednorodnego czasu pracy, nie ma towaru i nie ma wartości wymiennej. Wartość wymienna nie jest cechą rzeczy „samej w sobie", ale cechą nadaną przez uczestnictwo w społecznym procesie obiegu i wymiany dóbr. Tylko przy porównywaniu wzajemnym swoich produktów ludzie sprawiają, że stają się one wartościami. „... Ogólna forma wartości powstaje tylko jako wspólne dzieło świata towarów. Towar przybiera ogólną formę wartości tylko dlatego, że jednocześnie wszystkie inne towary wyrażają swą wartość w tym samym ekwiwalencie i każdy nowo przybyły rodzaj towaru musi je naśladować. Przez to uwidocznia się, że przedmiotowość wartości towarów, skoro jest tylko «bytem społecznym» tych rzeczy, może być wyrażona jedynie przez całokształt ich stosunków społecznych, a więc ich forma wartości musi być formą posiadającą walor społeczny" (*Kap.* I, roz. 1, 3 C, 1). Założeniem towarowej formy przedmiotów jest tedy określony rodzaj więzi społecznej, mianowicie sytuacja, w której oso-

by uczestniczące w wymianie występują wobec siebie jako właściciele prywatni, to jest „jako osoby, których *wola* żyje w ich towarach, tak że jeden zbywając własny towar nabywa na własność towar cudzy tylko za przyzwoleniem drugiego, a więc na mocy obopólnego aktu woli". „Żaden towar nie jest *wartością użytkową dla swego posiadacza*: wszystkie towary *są wartościami użytkowymi dla tych, którzy ich nie posiadają*. Muszą więc ustawicznie przechodzić z rąk do rąk. Ale to przechodzenie z rąk do rąk stanowi wymianę, a wymiana ustosunkowuje je wzajemnie jako wartości i realizuje je jako wartość. Towary muszą się więc najpierw *zrealizować jako wartości*, zanim *będą się mogły zrealizować jako wartości użytkowe*" (*Kap*. I, 2).

Ta, nieznana naturze, przez ludzkie stosunki społeczne nadana cecha rzeczy, jaką jest wartość, zakłada tedy, wedle Marksa, *dwoisty charakter ludzkiej pracy*. Praca, oprócz tego, że jest jakościowo określoną, konkretną czynnością, wykonywaną na jakościowo określonym tworzywie, jest także pracą po prostu, pracą w ogóle, to jest *wydatkowaniem ludzkiej siły roboczej*. Ta *abstrakcyjna, jednorodna praca* ludzka jest właściwym twórcą wartości wymiennej, podczas gdy praca jakościowo zróżnicowana tworzy wartości użytkowe. Rozważając proces produkcji towarowej (to jest produkcji mającej wymianę na celu) abstrahujemy od różnicy między pracą piekarza, przędzalnika czy drwala, traktując ich wysiłek jako identyczny przez odniesienie do jednej cechy wspólnej: wydatkowania siły roboczej w ciągu ilościowo wymiernego czasu. W ten sposób wszystkie, najbardziej złożone formy pracy redukujemy do pracy prostej, do czasu pracy. Rozumiemy, dzięki temu, porównywalność i wymienialność jakościowo niejednorodnych produktów i rozumiemy także, że zmiana siły produkcyjnej pracy (zmiana wydajności) odbija się na sumie wytworzonych wartości użytkowych, lecz nie zmienia sumy powstałych wartości wymiennych. Przy postępie technologicznym te same masy wydatkowanej pracy dają więcej dóbr, ale wartość każdego poszczególnego przedmiotu odpowiednio spada, wskutek czego suma wartości pozostaje nie zmieniona. Na dowolnym poziomie rozwoju technologicznego społeczeństwo wytwarza tę samą ilość nowych wartości z tej samej ilości czasu roboczego.

Skoro wszystkie produkty pracy ujawniają swą wartość tylko poprzez wymianę, tylko *w zestawieniu z innymi*, to każdy z nich może być równie dobrze miernikiem dla wszystkich pozostałych. Pojawienie się ogólnego miernika wartości, czyli *pieniądza*, było tedy możliwe dzięki uprzedniej obecności w rzeczach owej abstrakcyjnej cechy, stwarzanej w wymianie. Okoliczność zaś, że z biegiem czasu pewne określone towary – mianowicie kruszce szlachetne – uzyskały uprzywilejowaną pozycję jako mierniki wartości, pochodzi tylko stąd, że ich fizyczne cechy (jednorodność, nieograniczona podzielność, odporność na korozję) przeznaczały je niejako do tej funkcji, którą mogły pełnić o wiele łatwiej aniżeli inne rodzaje pieniądza, znane dawniej, a pozbawione owych zalet (np. bydło). Skądinąd złoto nie różni się, co do swego charakteru jako wartości wymiennej, od jakichkolwiek innych towarów i zawdzięcza swą wartość nie immanentnym magicznym właściwościom, ale tej samej i tak samo mierzonej cesze, jaką jest fakt, że stanowi produkt abstrakcyjnej pracy czło-

wieka. Złoto musiało uprzednio funkcjonować w obiegu jako towar na podobieństwo innych, zanim mogło awansować do wyróżnionej roli uniwersalnego miernika. Jednakże w pieniądzu – jako mierniku wartości, środku wymiany, środku płatniczym, narzędziu tezauryzacji – wartość wymienna niejako usamodzielnia się, przybiera postać, która zaciera pamięć o jej pochodzeniu z pracy. Możność przywłaszczania sobie produktów pracy w formie pieniężnej rodzi złudzenie, iżby w pieniądzu lub złocie jako takim tkwiła immanentnie, w sposób pierwotny, zasada bogactwa. Cytując w *Kapitale*, w formie komentarza, ten sam Szekspirowski wywód o złocie, który cytował w *Rękopisach* z 1844 roku. Marks powiada: „podobnie jak wszelkie różnice jakościowe między towarami zacierają się w pieniądzu, tak też pieniądz ze swej strony, jak radykalny *leveller*, zaciera wszystkie różnice. Lecz pieniądz sam jest towarem, rzeczą zewnętrzną, która może się stać własnością prywatną każdego. Potęga społeczna staje się w ten sposób prywatną potęgą prywatnej osoby" (*Kap* I, r. 3, 3a).

Dopóki rozważamy samą naturę wartości wymiennej, zakładamy fikcyjnie, że towary wymieniane są wedle wartości. Jednakże pojawienie się pieniądza stwarza, obok wartości, *cenę*, to jest efektywną masę uniwersalnego miernika, na którą wymieniane są inne towary. W przeobrażeniu się wartości w cenę towary wyrażają swój stosunek ilościowy do innych towarów *jako stosunek ilościowy do pieniądza*. Dzięki temu powstaje możliwość *niezgodności między wartością i ceną*, to jest możliwość sytuacji, w której towary wymieniane są poniżej lub powyżej swej wartości wyrażonej w formie pieniężnej. „Jednakże *forma ceny* nie tylko umożliwia ilościową niezgodność między wielkością wartości a ceną, to znaczy – między wielkością wartości a jej pieniężnym wyrazem, ale może też kryć sprzeczność *jakościową*, tak że cena w ogóle przestaje być wyrazem *wartości*, jakkolwiek pieniądz jest tylko *formą wartości* towarów. Rzeczy, które same w sobie nie są wcale towarami, jak na przykład sumienie, honor itd., mogą być przez swych posiadaczy sprzedawane za pieniądze i w ten sposób otrzymać dzięki swej cenie *formę towaru*. Rzecz może więc posiadać formalnie cenę nie posiadając *wartości*... Z drugiej strony nawet taka urojona forma ceny, jak na przykład *cena ziemi dziewiczej, nie mającej wartości*, skoro żadna praca ludzka nie została w niej uprzedmiotowiona, może kryć w sobie rzeczywisty stosunek wartości lub stosunek od niego pochodny" (*Kap*. I, roz. 3, 1).

Forma pieniężna stwarza tedy możliwość sprzeczności i samą sprzeczność między wartością a jej realizacją w postaci ceny. Suma cen produkcji globalnego produktu społecznego musi równać się sumie jego wartości – tę zasadę formułuje Marks w III tomie *Kapitału*; jednakże równość ta w gospodarce towarowej nie tylko dopuszcza, ale nawet zakłada nierówność poszczególnych składników obu sum, zakłada ceny, które oscylują wokół wartości, ale notorycznie się od niej odchylają w górę i w dół. W przeciwieństwie wartości i ceny dochodzą do głosu podstawowe sprzeczności produkcji i wymiany kapitalistycznej. Jednakże nierówność ta nie tłumaczy wcale zysku: nie jest tak, by sprzedaż powyżej wartości była właściwym źródłem zysku, jest ona tylko źró-

dłem pewnej szczególnej jego odmiany. Zjawisko zysku musi być wytłumaczone przy założeniu, że wszystkie towary sprzedawane są wedle wartości rzeczywistej. Jest to paradoksalne, zauważa Marks w rozprawie *Płaca, cena i zysk* (1865); „Ale paradoksalne jest również to, że ziemia obraca się wokół słońca i że woda składa się z dwóch wysoce zapalnych gazów. Prawda naukowa jest zawsze paradoksalna, jeżeli sądzimy ją wedle codziennego doświadczenia, które chwyta jedynie złudne pozory rzeczy".

4. Fetyszyzm towarowy. Siła robocza jako towar

Nim jednak źródło zysku zostaje wyjaśnione, zauważyć możemy procesy, które sama forma pieniężna wprowadza do świadomości ludzkiej. W rzeczy samej, ani wymiana towarów, ani obecność pieniądza nie są jeszcze wystarczającymi warunkami produkcji kapitalistycznej; ta wymaga, jak się okaże, jeszcze warunków dodatkowych: wolnej sprzedaży siły roboczej oraz produkcji, której celem zasadniczym jest przyrost wartości wymiennej. Natomiast sama forma towarowa i pieniężna, jaką przybierają przedmioty, jest źródłem szczególnego złudzenia, które Marks nazywa *fetyszyzmem towarowym* i które koncentruje w sobie znaczną część fałszywej świadomości, jaka żyje w umysłach ludzi, przyglądających się własnemu życiu społecznemu.

Fetyszyzm towarowy polega na tym, że mierząc czasem pracy wydatkowanie siły roboczej wkładamy niejako w same przedmioty wyprodukowane ową miarę, odnoszącą się pierwotnie do procesu życiowego. W ten sposób *stosunki wzajemne między ludźmi jako uczestnikami procesu wymiany przybierają postać stosunków między rzeczami*, jak gdyby w rzeczach właśnie tkwiły tajemnicze własności, które czynią je wartościami, jak gdyby wartość była fizyczną, przyrodzoną własnością obiektów. Tak to „społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów. Dzięki temu *quid pro quo* produkty pracy stają się towarami, rzeczami zarazem zmysłowymi i nadzmysłowymi, społecznymi... Natomiast forma towarowa i stosunek wartościowy produktów pracy, w którym ona znajduje wyraz, nie ma absolutnie nic wspólnego z ich fizyczną naturą i wynikającymi z niej rzeczowymi stosunkami. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się przenieść w mgławice świata religii. Tu produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i z ludźmi" (*Kap.* I, r. 1, 4). Ten proces, w toku którego *stosunki społeczne* przedstawiają się jako *rzeczy* lub *stosunki między rzeczami*, jest podstawą nieprzejrzystości, jaką odznacza się życie społeczne dla jego uczestników. W akcie wymiany za pośrednictwem pieniądza dochodzi więc do skutku mimowolna zgoda ludzi na to, że ich osobowe jakości i możności, ich wysiłek *nie należą już do nich*, ale przybierają postać cechy przysługującej samym przedmiotom. W tej zniekształconej świadomości urzeczywistnia się przeto szczególna forma zjawiska, nazwa-

nego uprzednio alienacją; ten poszczególny przypadek jest przypadkiem reifikacji, jak się później, za Lukácsem powiadało, to jest właśnie nadawania stosunkom społecznym postaci rzeczowej. Marks, nie używając dawnego terminu, opisuje przecież ten sam fenomen, tak samo przyrównując go do alienacji religijnej, jak czynił, za Feuerbachem, we wczesnych rozprawach.

W fetyszyzmie towarowym kryje się przeto *ludzka niezdolność do ujęcia własnych wytworów jako własnych*, czyli ludzka zgoda na wyobcowanie siły człowieczej, która człowieka ujarzmia, miast być mu poddana. Wszystkie inne zjawiska alienacji: usamodzielnienie instytucji politycznych, które stają się źródłem ucisku, usamodzielnienie tworów świadomości w postaci wyobrażeń religijnych – słowem, cała *summa* niewoli, w jaką ludzie popadli względem własnych produktów, zawiera się w zalążku w zjawisku fetyszyzmu. Cały postęp społeczny – rozwój technologiczny i rozwój organizacji pracy, pomnażanie dóbr użytkowych, organy społecznego zarządzania – wszystko to obraca się przeciw człowiekowi, przeobrażając się w siły quasi-przyrodzone; każdy postęp rzeczywisty staje się narzędziem zwiększonego ujarzmienia – jakby dla potwierdzenia Heglowskich spostrzeżeń o sprzecznościach postępu.

W szczególności jednak zaciemniona świadomość, która upatruje rzeczy w stosunkach społecznych, znajduje wyraz w zjawisku, odnoszącym się już swoiście do kapitalistycznego sposobu produkcji, mianowicie w *reifikacji siły roboczej*, czyli w sytuacji, w której osoby ludzkie, realne podmioty, występują w procesie pracy jako towary, kupowane i sprzedawane na rynku wedle reguł wyznaczonych prawem wartości.

Jak była o tym mowa, zasada Ricarda, która uznała pracę za miernik wartości, posłużyła socjalistom jako przesłanka, z której wynikać miał wniosek, iż wyzysk pochodzi ze sprzedaży pracy poniżej jej wartości, że więc niesprawiedliwość społeczna polega na nieekwiwalentnej wymianie między robotnikiem a kapitalistą. Trzeba tedy, rozumowali, zreorganizować produkcję i wymianę na zasadzie ekwiwalentnej tak, by praca była sprzedawana wedle wartości.

Jakkolwiek rozumowanie to mogło mieć wartości propagandowe w akcji wśród robotników, Marks uważa je za całkowicie błędne. Jego zdaniem, wyzysk nie zakłada wcale, iż robotnik sprzedaje pracę poniżej wartości. Aby wyjaśnić zjawisko wyzysku i zjawisko zysku, trzeba zrazu założyć wymianę ekwiwalentną zarówno w obiegu towarów, jak w sprzedaży tego szczególnego towaru, jakim jest siła robocza.

Albowiem – a jest to kamień węgielny całej Marksowskiej analizy kapitalizmu w jej dojrzałej postaci – *praca najemna polega na sprzedaży siły roboczej, nie zaś pracy*. Praca tworzy wartości, lecz sama wartości nie ma. Marks wyjaśnia tę kwestię zastanawiając się nad źródłami kapitalistycznego zysku. Jak to się dzieje mianowicie, że właściciel środków produkcji może wyciągnąć z nich więcej wartości wymiennej, aniżeli włożył w całość procesu produkcyjnego? Jak to się dzieje, że posiadacz pieniędzy może je, dzięki samemu posiadaniu, rozmnożyć w kredycie oprocentowanym? Jak to się dzieje, że właściciel ziemi może bez żadnego wkładu pracy otrzymywać rentę dzierżawną? Naiwnemu spojrzeniu wydawać się może, że kapitał jako taki jest samoistnym źródłem

wartości, że ma tajemniczą zdolność do samorozmnażania. Stąd teorie, które głoszą istnienie trzech niezależnych wzajem źródeł wartości: pracy, kapitału i ziemi. Teorie te w rzeczy samej służą usprawiedliwieniu systemu kapitalistycznego; wywodzi się z nich wezwanie do solidarności klasowej posiadaczy kapitału, posiadaczy ziemi oraz robotników jako współtwórców wartości. Jednakże, niezależnie od swych apologetycznych zadań, opierają się one na mistyfikacji. Podobnie błędna jest teoria (wysunięta przez Condillaca), wedle której sam proces wymiany pomnaża wartości. Rzeczywiście, nadwyżka wartości towaru nad kosztami jego wytworzenia realizuje się dopiero w cyrkulacji, w akcie wymiany – stąd złudzenie, iżby powstawała również w akcie wymiany. Skoro jednak wartość jest wyłącznym dziełem pracy produkcyjnej, nie może być powiększona przez same czynności handlowe. Na pozór kupiec, który kupuje taniej i sprzedaje drożej, żyje wyłącznie z oszustwa – jak też zapewniali niektórzy socjaliści – i cały jego zysk przepadłby natychmiast w warunkach ekwiwalentnej wymiany. W rzeczywistości zysk może istnieć również przy wymianie ściśle ekwiwalentnej: nie pochodzi on z cyrkulacji, chociaż powstaje dopiero w aktach cyrkulacji. Posiadacz pieniędzy może je pomnożyć dzięki temu, że obecny jest na rynku *szczególny towar, którego sama wartość użytkowa jest źródłem wartości*, który tworzy wartość wymienną w toku realizacji wartości użytkowej, czyli w procesie spożywania. Towarem tym jest zdolność do pracy, *siła robocza*, czyli „całokształt uzdolnień fizycznych i duchowych istniejących w organizmie, w żywej osobowości człowieka, i uruchomianych przezeń przy wytwarzaniu jakichkolwiek wartości użytkowych" (*Kap.* I, r. 4, 3). Praca najemna jest sprzedażą siły roboczej na określony czas. Aby wymiana taka mogła dojść do skutku, potrzebna jest w społeczeństwie obecność najemnika w dwojakim sensie wolnego: wolnego prawnie, to jest *dysponującego swobodnie swoją siłą roboczą* i mającego prawo sprzedać ją komu zechce, nadto zaś *wolnego od własności środków produkcji*, to jest nie mającego nic oprócz swej siły roboczej a wobec tego zmuszonego ją sprzedać. Stosunek ów, w którym wolny najemnik sprzedaje siłę roboczą właścicielowi narzędzi wytwarzania, jest właśnie charakterystyczną cechą kapitalizmu. Jest to system historycznie powstały i historycznie skazany na zagładę, ale system, który zrewolucjonizował cały proces dziejowy.

Wartość siły roboczej określa się tak samo, jak dowolnego innego towaru: czasem pracy niezbędnym dla jej reprodukcji. Reprodukcja siły roboczej to tyle, co utrzymanie wytwórcy w stanie zdolności do pracy, oraz zdolności do reprodukcji pokoleniowej całej zbiorowości wytwórców nie posiadających. Innymi słowy, wartością siły roboczej jest wartość produktów, niezbędnych dla utrzymania robotnika (i jego dzieci) przy życiu i zachowania jego zdolności do wysiłku. Wymiana siły roboczej na pieniądz jest tedy ekwiwalentna wtedy, kiedy nabywca dostarcza robotnikowi niezbędnych środków do przeżycia. Ilość tych środków określona jest wprawdzie nie tylko przez minimum fizjologiczne, ale także przez zmieniające się historycznie potrzeby; ale owo fizjologiczne minimum stanowi także granicę płacy roboczej. W ten sposób argument utopijnych socjalistów: „robotnicy sprzedają pracę poniżej wartości, stąd wy-

zysk" – okazuje się fałszywy. Skoro robotnik może za pomocą płacy roboczej odtwarzać swoją zdolność do pracy, nie może twierdzić, iż sprzedał siłę roboczą poniżej wartości. Sprzedał ją w ekwiwalentnej wymianie.

Nie znaczy to wszakże, że wyzysk nie istnieje. Przeciwnie, jest on o wiele bardziej uniwersalny, niźli utopiści sądzili, nie polega wszelako na nieekwiwalentnej wymianie między sprzedawcą i nabywcą siły roboczej. Polega na tym, że *siła robocza ma tę właściwość, iż zastosowanie jej może wytworzyć, na pewnym poziomie technologicznym, znacznie większą masę wartości wymiennej aniżeli ta, która odpowiada wartości produktów niezbędnych dla jej odtworzenia.* Inaczej: dzienny czas pracy może być znacznie dłuższy, niż czas pracy potrzebny na produkcję towarów utrzymujących robotnika w jego wydolności wytwórczej. Wartość użytkowa siły roboczej polega na tym, że *stwarza ona wartość wymienną większą niż jej własna wartość wymienna.* Jak w każdym akcie kupna, sprzedawca siły roboczej wyzbywa się jej użytkowej wartości – to jest, daje ją do rozporządzenia kapitaliście, realizuje natomiast jej wartość wymienną. Właściciel środków produkcji opłaca dzienną wartość siły roboczej i ma prawo, wobec tego, w ciągu całego dnia z niej korzystać, czyli zmuszać robotnika do pracy maksymalnie bliskiej 24 godzinom. Nadwyżka wartosci dostarczonej przez użytkowanie siły roboczej ponad wartość jej odtworzenia jest *wartością dodatkową*, którą przywłaszcza sobie kapitalista – przy czym przywłaszcza ją zgodnie z zasadami ekwiwalentnej wymiany. Jeśli pół dnia roboczego odpowiada wartości produktów, potrzebnych dla odtworzenia siły roboczej, to pozostałe pół dnia stanowi pracę nieopłaconą, czyli ten proces spożywania siły roboczej (a spożywanie to jest pracą właśnie), który wytwarza *wartości dodatkowe* przyswajane przez nabywcę, właściciela środków produkcji. Zjawisko to wyjaśnia zarazem zgodność wyzysku z regułami wymiany ekwiwalentnej i nieuchronność walki klasowej przeciwko temu wyzyskowi – ale walki, która nie może być wygrana przez samo podniesienie płac roboczych, lecz tylko przez generalne zniesienie systemu pracy najemnej. „Kapitalista broni swego prawa nabywcy, gdy usiłuje przedłużyć jak najbardziej dzień roboczy i bodaj zrobić dwa dni robocze z *jednego.* Z drugiej zaś strony swoista natura sprzedanego towaru stawia spożyciu go przez nabywcę pewne granice, a robotnik broni swych praw sprzedawcy, gdy chce ograniczyć dzień roboczy do określonej długości normalnej. Mamy tu więc do czynienia z *antynomią*: prawo przeciw prawu, przy czym oba prawa jednakowo są usankcjonowane przez prawo wymiany towarowej. Między równymi prawami rozstrzyga *siła.* I w ten oto sposób w dziejach produkcji kapitalistycznej sprawa unormowania dnia roboczego przybiera postać walki o granice dnia roboczego – walki między zbiorowym kapitalistą, to znaczy klasą kapitalistów, a zbiorowym robotnikiem, to znaczy klasą robotniczą" (*Kap.* I, roz. 8. 1).

System pracy najemnej, w którym kapitalista opłaca siłę roboczą na cały czas jej użytkowania, zaciera podział dnia roboczego na pracę niezbędną do odtworzenia siły roboczej oraz pracę dodatkową, wytwarzającą dodatkową wartość, zaciera podział pracy na opłaconą i nieopłaconą. Cała praca wydaje się opłacona – odwrotnie niż w warunkach niewolnictwa, gdzie wydaje się, że

niewolnik pracuje wyłącznie dla swego właściciela, choć w rzeczywistości część jego dnia roboczego służy również odtworzeniu wartości niezbędnych dla jego utrzymania. W warunkach pracy chłopa pańszczyźnianego natomiast praca na własny użytek i praca dla pana są wyraźnie w czasie oddzielone i nieopłacony czas pracy jest bezpośrednio widoczny. Nieopłacony czas pracy robotnika najemnego utajony jest w jednorodnym procesie produkcyjnym i źródło wartości dodatkowej musi być dopiero odkryte przez pracę analityczną. Kapitalista wydatkuje pewną sumę na opłacenie robotnika, wartości zaś przezeń wytworzone ponad tę sumę zagarnia w postaci zysku, który jednak realizuje dopiero w cyrkulacji. Masa wytworzonej wartości dodatkowej nazywa się wartością dodatkową *absolutną*; stosunek jej wielkości do całego kapitału, jaki właściciel wydatkuje na opłacenie siły roboczej – wartością dodatkową *względną*.

5. *Alienacja pracy i jej wytworu*

Tak więc *jedynym* źródłem wartości jest praca wytwórcza, materialna obróbka przedmiotów, jakie potrzebne są dla zaspokojenia potrzeb ludzkich. Wszystkie pochodne formy kapitału – kupiecki, bankowy, ziemski – służą do przywłaszczania wartości dodatkowej, lecz nie mają związku z jej powstawaniem. „Kapitał przemysłowy jest jedyną formą istnienia kapitału, w której funkcję kapitału stanowi nie tylko przywłaszczenie wartości dodatkowej, bądź produktu dodatkowego, lecz również ich tworzenie" (*Kap*. II, r. 1, 4). Do kapitału przemysłowego zalicza się również kapitał organizujący transport: „rzeczywisty przemysł transportowy i ekspedycja mogą być i są faktycznie zupełnie odmiennymi od handlu gałęziami przemysłu; podobnie też towary, które mają być kupione i sprzedawane, mogą być magazynowane w dokach i innych składnicach publicznych i wynikające stąd koszty liczą kupcowi osoby trzecie o tyle, o ile powinien on te koszty wykładać... Przedsiębiorca przewozowy, kierownik linii kolejowej, właściciel statku nie są «kupcami»" (*Kap*. III, r. 17). Natomiast żadne czynności handlowe we właściwym sensie (to jest nie polegające na transporcie lub magazynowaniu – te bowiem należą do funkcji produkcyjnych – lecz na samych aktach wymiany handlowej) nie dodają nowych wartości towarom. Jedynie robotnik obrabiający lub przewożący towar (więc również chłop pracujący, rzecz jasna) tworzy nowe wartości wymienne, jedynie on pomnaża sumę wartości, którą dysponuje społeczeństwo.

W ten sposób odkrywamy zasadniczy stosunek społeczny, na którym wspiera się cały gmach kapitalistycznej produkcji: towarowy charakter siły roboczej. Ale fakt, że siła robocza jest towarem, oznacza tyle, że *człowiek funkcjonuje na prawach rzeczy*, że jego osobowe jakości i zdolności są sprzedawane i kupowane jak dowolny towar, że jego mięśnie i mózg, jego umiejętności twórcze i energia fizyczna przybrały postać, w której liczy się tylko ich wartość wymienna. Ta reifikacja, przeobrażenie osobowości w rzecz, stanowi o degradacji człowieczeństwa w warunkach kapitalizmu. Z tego punktu widzenia myśl Marksa w *Kapitale* odtwarza również jego najpierwotniejsze idee – te, które

sformułował był w 1843 roku, w chwili, gdy odkrył w klasie robotniczej koncentrat dehumanizacji i perspektywę rehumanizacji zarazem. „Lecz działalność siły roboczej, praca, jest życiową działalnością robotnika, przejawem jego własnego życia. I tę *działalność życiową* sprzedaje on drugiemu, aby zapewnić sobie potrzebne *środki do życia*. Jego działalność życiowa jest więc dla niego tylko środkiem umożliwiającym mu istnienie. Pracuje on, aby żyć" (*Praca najemna i kapitał*, 1849, I). To samo w *Kapitale*: „Środki produkcji natychmiast przekształcą się tu w środki wchłaniania cudzej pracy. *Już nie robotnik posługuje się środkami, lecz one posługują się nim*. Nie on konsumuje środki produkcji jako materialne elementy swej działalności produkcyjnej, lecz one jego konsumują jako zaczyn swego własnego procesu życiowego, a proces życiowy kapitału polega jedynie na jego ruchu jako *samopomnażającej się wartości*" (*Kap*. I, r. 9).

Zarówno alienacja *pracy* (proces życiowy wytwórczy jest dla robotnika tylko sposobem utrzymania się, staje mu się obojętny i obcy poza tym celem), jak alienacja *produktu pracy* (uprzedmiotowienie własnej energii, wytwarzając dla innego wartość dodatkową, staje się dla robotnika tylko sposobem reprodukcji własnej nędzy i odczłowieczenia), są tematami, do których myśl Marksa powraca nieustannie, zarówno w I, jak III tomie *Kapitału*. „...stosunki kapitalistyczne... wtrącają robotnika w położenie, w którym warunki urzeczywistniania jego własnej pracy stają się dlań sprawą obojętną, zewnętrzną i obcą" (*Kap*. III, 5, 1). „Robotnik traktuje faktycznie społeczny charakter swej pracy, jej powiązanie z pracą innych dla wspólnego celu, jako obcą mu siłę; warunki realizacji tego powiązania są dla niego cudzą własnością, której roztrwonienie byłoby mu najzupełniej obojętne, gdyby nie zmuszano go do jej oszczędzania" (*tamże*). „...Produkcja kapitalistyczna ma z natury swej obojętny stosunek do określonej wartości użytkowej i w ogóle do wszelkich szczególnych cech wyprodukowanego przez siebie towaru. W każdej sferze produkcji chodzi jej tylko o to, aby wytwarzać wartość dodatkową, aby przywłaszczać sobie określoną ilość pracy nieopłaconej zawartą w produkcie pracy. Zupełnie tak samo leży w naturze podległej kapitałowi najemnej siły roboczej, że obojętny jej jest specyficzny charakter wykonywanej przez nią pracy i musi ona znosić, że ją się stosownie do potrzeb kapitału przerzuca z jednej sfery produkcji do drugiej" (*Kap*. III, r. 10).

Kapitalizm oddziela produkt pracy od samej pracy, obiektywne warunki procesu produkcyjnego od podmiotowości ludzkiej; robotnik jest twórcą wartości, lecz nie ma sposobu, by wartości te zrealizować dla siebie, przyswoić je sobie jako wartości użytkowe, pomnożyć dzięki nim własne życiowe bogactwo. „...Jego własna praca została mu *odjęta*, uczyniona własnością kapitalisty i wcielona w kapitał, dlatego w procesie tym uprzedmiotawia się stale jako *produkt cudzy*. A że proces produkcji jest zarazem procesem spożycia siły roboczej przez kapitalistę, więc produkt robotnika *przekształca* się ustawicznie nie tylko w *towar*, ale w *kapitał*, w wartość wysysającą siłę wartościotwórczą, w środki utrzymania, które kupują ludzi, i w środki produkcji, które zatrudniają producentów. Sam więc robotnik wytwarza wciąż *obiektywne bogactwo jako*

kapitał, jako obcą mu potęgę panującą nad nim i wyzyskującą go, kapitalista natomiast wytwarza wciąż tak samo *siłę roboczą jako subiektywne źródło bogactwa* oddzielone od środków własnego uprzedmiotowienia i urzeczywistnienia, abstrakcyjne, istniejące jedynie w ciele robotnika, krótko mówiąc, kapitalista wytwarza robotnika *jako robotnika najemnego. Ta nieustanna reprodukcja, czyli uwiecznianie robotnika* stanowi *sine qua non* produkcji kapitalistycznej" (*Kap.* I, r. 21). W wyniku funkcje życiowe robotnika realizują się poza procesem produkcji i tylko poza pracą należy on do siebie; o ile pracuje, należy do kapitalisty i funkcjonuje tylko jako żywy odtwórca kapitału. Schemat ten powtarza dokładnie myśli z *Rękopisów* Marksa. Ale nawet indywidualne spożycie robotnika, choć w motywacji swojej zwrócone ku jego własnej, prywatnej potrzebie, stanowi, z punktu widzenia procesu ekonomicznego, część czynności odtwarzających jego siłę roboczą – na podobieństwo zużycia smaru przez koło lub węgla przez maszynę parową. W tym systemie „robotnik istnieje dla potrzeb pomnażania już istniejących wartości, a nie odwrotnie, bogactwo przedmiotowe – dla potrzeb rozwoju robotnika. Podobnie jak w religii panuje nad człowiekiem twór jego własnej głowy, tak w produkcji kapitalistycznej rządzi nim twór jego własnych rąk" (*Kap.* I, r. 23, 1). Skoro wartość dodatkowa wchodzi w skład istniejącego już uprzednio kapitału i pomnaża jego masę, tedy własność nie pochodzi wcale z pracy. Prawo własności obraca się w swoje przeciwieństwo: dla kapitalisty jest ono prawem przywłaszczania sobie wartości wytworzonej przez innych, dla robotnika – niemożnością przyswajania sobie produktów swego wysiłku. Stosunek wymiany okazuje się przeto czysto iluzoryczny.

W sytuacji robotnika obserwujemy w całej jaskrawości zjawisko ujarzmienia człowieczeństwa przez produkt ludzki i przez postęp techniczny. „...Maszyna, *rozpatrywana sama przez się*, skraca czas pracy, natomiast w zastosowaniu kapitalistycznym przedłuża dzień roboczy... sama przez się czyni pracę lżejszą, a w zastosowaniu kapitalistycznym wzmaga jej intensywność... sama przez się jest zwycięstwem człowieka nad siłami przyrody, natomiast w zastosowaniu kapitalistycznym jest ujarzmieniem człowieka przez siły przyrody... sama przez się pomnaża bogactwa wytwórcy – a w zastosowaniu kapitalistycznym zamienia go w nędzarza" (*Kap.* I, r. 13, 6).

Na skutek tego oddzielenia żywej pracy od własności, a więc na skutek sytuacji, która sprawia, że robotnik realizuje *poza pracą* własny byt osobowy, społeczny charakter procesu produkcyjnego nie może przybrać formy wspólnoty. Sama kooperacja jest wyobcowana w stosunku do kooperujących wytwórców, narzuca im się jako obojętny, przymusowy fakt, który nie przyczynia się w niczym do tego, by przezwyciężyć oddzielenie wzajemne wytwórców, lecz oddzielenie to pogłębia. „Skoro w swym *społecznym* procesie produkcji ludzie zachowują się jak atomy, wskutek czego ich własne stosunki produkcyjne przybierają postać *rzeczową* niezależną od ich kontroli i od ich świadomego indywidualnego działania – ujawnia się to przede wszystkim w tym, że produkty ich pracy przyjmują powszechnie formę towarów" (*Kap.* I, r. 2). Innymi słowy, Marks powtarza i tutaj myśl z *Rękopisów*: alienacja pracy jest

źródłem towarowej formy wytwarzania, nie zaś odwrotnie; jest ona tym samym źródłem *kapitału, czyli takiej wartości, która przez kupno siły roboczej pomnaża się o wartość dodatkową.*

6. *Alienacja procesu uspołecznienia*

Społeczny charakter pracy jest tedy w warunkach kapitalizmu pozorny, jest uspołecznieniem technologicznym, nie zaś ludzkim, nie zmienia odosobnienia wytwórców. „...Współzależność prac robotników występuje wobec nich idealnie jako *plan* kapitalisty, a w praktyce jako jego *władza*, jako potęga obcej woli, która ich działanie poddaje swojemu celowi" (*Kap.* I, r. 11). „Jako osoby niezależne, robotnicy są *jednostkami*, które wstępują w pewien stosunek z tym samym kapitałem, ale nie między sobą. Kooperacja ich zaczyna się dopiero w procesie pracy, ale właśnie w procesie pracy przestali oni już należeć do samych siebie. Z chwilą wstąpienia w ten proces zostali wcieleni do kapitału. W charakterze robotników współdziałających, członków pewnego organizmu wytwarzającego stanowią tylko szczególny sposób istnienia kapitału. Siła produkcyjna, którą robotnik rozwija jako *robotnik społeczny*, jest więc *siłą produkcyjną kapitału" (tamże).*

Tak więc. charakterystyczna i istotna dla kapitalizmu funkcja: wymiana *kapitału zmiennego* (tj. kapitału wydatkowanego na opłacanie pracowników) na żywą siłę roboczą jest właściwym źródłem przekształcenia wytwórców w rzeczy i odebrania im także wspólnoty ludzkiej – wspólnota ta bowiem realizuje się od początku jako kooperacja narzucona sprzedanych uprzednio, czyli nie należących do robotników, elementów ich osobowego istnienia, siły roboczej, „Jest to wytworem rękodzielniczego podziału pracy, że *duchowe siły* materialnego procesu produkcji przeciwstawiają się robotnikom jako *cudza własność* i jako *ujarzmiająca* ich potęga" (*Kap.* I, r. 12, 5). Wszystko, co przyczynia się do zwiększenia władzy człowieka nad siłami przyrody, przyczynia się zarazem – ile że odbywa się w szczególnych warunkach pracy najemnej – do niszczenia samego wytwórcy: postęp techniczy, postęp podziału pracy. „Rękodzielniczy podział pracy nie tylko rozwija społeczną siłę produkcyjną pracy dla kapitalisty zamiast dla robotnika, ale czyni to przez okaleczenie robotnika indywidualnego. Stwarza nowe warunki panowania kapitału nad pracą. Jeżeli więc z jednej strony występuje jako postęp historyczny i niezbędny moment rozwojowy w procesie ekonomicznego kształtowania się społeczeństwa, to z drugiej strony – jako środek ucywilizowanego i wyrafinowanego wyzysku" (*tamże*). „...mechanizm automatyczny jest podmiotem, a robotnicy jako organy świadome są *dołączeni* do jego organów nieświadomych i wraz z nimi *podporządkowani* centralnej sile poruszającej" (*Kap.* I, r. 13, 4). „Samo nawet ułatwienie pracy staje się środkiem tortury, gdyż maszyna wyzwala nie robotnika z pracy, lecz pracę jego z treści... nie robotnik stosuje warunki pracy, lecz przeciwnie, one stosują robotnika... Środek pracy dzięki swojej przemianie w automat występuje w samym procesie pracy wobec robotnika jako kapitał, jako praca martwa, która ujarzmia i wysysa żywą siłę roboczą" (*tamże*).

Podział pracy staje się podziałem samego człowieka, przykutego na całe życie do cząstkowych czynności, których funkcja w procesie samego tworzenia wartości użytkowych jest robotnikowi obojętna, ponieważ celem jego pracy, z punktu widzenia podmiotowego, jest zaspokojenie elementarnych potrzeb własnych, nie zaś wytworzenie dóbr użytecznych. Kapitałowi nawet potrzebny jest robotnik, który, poza sprawnością w czynnościach mu narzuconych, niezdolny jest do żadnych działań swoiście ludzkich, robotnik ogłupiały i zmechanizowany.

Ale po stronie kapitalisty dochodzi do skutku odwrotna strona tego samego procesu, który robotnika przekształca w narzędzie pomnażania kapitału: przemiana osobowości kapitalisty w narzędzie pomnażającego się kapitału. Marks zapowiada w przedmowie do *Kapitału*, że rozważa w tym dziele osoby ludzkie tylko jako wcielenia kategorii ekonomicznych, jako przedstawicieli stosunków i interesów klasowych. Jest to, oczywiście, tylko założenie metodyczne, zasada, która każe z analizy stosunków gospodarczych usunąć psychologiczny punkt widzenia i porzucić badanie motywów działania na rzecz badania praw samego tego działania – przy założeniu, iż prawa te nie są wyznaczone niczyim zamiarem, lecz funkcjonują na podobieństwo regularności przyrodzonych. Ale też sama możliwość tego założenia metodycznego wspiera się na sytuacji faktycznej: tej właśnie, która sprawia, że motywy indywidualnych kapitalistów są tylko sposobem przejawiania się ruchu samopomnażania właściwego kapitałowi, że więc kapitalista jako taki jest *rzeczywiście* niczym innym, jak ożywionym kapitałem, wyzutym z podmiotowych, ludzkich własności. „Jako kapitalista jest on tylko uosobieniem kapitału. Jego dusza jest duszą kapitału. A kapitał ma jedną tylko dążność życiową, dążność do pomnażania swej wartości, do tworzenia wartości dodatkowej, do tego, żeby poprzez swoją *stałą* część, środki produkcji, wchłonąć możliwie największą masę pracy dodatkowej. Kapitał jest pracą umarłą, która jak wampir ożywia się tylko wtedy, gdy wysysa żywą pracę, a tym więcej nabiera życia, im więcej jej wyssie" (*Kap.* I, r. 8, 7). „Wolna konkurencja sprawia, że immanentne prawa produkcji kapitalistycznej działają wobec pojedynczego kapitalisty jako zewnętrzne prawo przymusowe" (*Kap.* I, r. 8, 5). Okoliczność, że w procesie wytwarzania robotnik jest tylko żywą reprezentacją kapitału zmiennego, kapitalista natomiast – kapitału stałego, nadaje niejako przymusowy charakter ich zachowaniu. Ona też sprawia, że mylne są nadzieje utopijnych reformatorów, iżby można było system kapitalistyczny odmienić odwołując się do dobrej woli czy ludzkich uczuć wyzyskiwaczy; jakoż prywatna wola czy intencje kapitalisty nie liczą się w procesie ekonomicznym; jest on poddany sile, która motywy jego, w określonym kierunku musi zwracać z nieubłaganą koniecznością – przynajmniej w skali społecznie znaczącej. W procesie produkcji kapitalistycznej ani robotnik, ani kapitalista nie występują jako osoby – człowieczeństwo zostało im odjęte. Dlatego świadomość klasowa proletariatu, kiedy przekracza poziom świadomości nędzy i staje się świadomością rewolucyjną, samowiedzą własnego posłannictwa w ruchu dziejowym, zmierzającym ku zniszczeniu kapitalizmu, jest zarazem przywróceniem robotnikowi jego człowieczeństwa, jego podmiotowo-

ści rzeczywistej, jest przezwyciężeniem rzeczowej formy istnienia, jaką narzuca człowiekowi panowanie wartości wymiennej w życiu społecznym. Kapitaliści, jako klasa, nie mogą podjąć walki przeciw swemu własnemu odczłowieczeniu, gdyż afirmują je i cieszą się jego skutkami, które wszakże pozwalają im, jako osobom, korzystać w obfitości z dóbr użytkowych i władzy. Odczłowieczenie jest tedy równie radykalne po stronie najemnika i właściciela, ale tylko najemnik może uczynić zeń punkt wyjścia dla protestu społecznego i walki.

Widać tedy, że nie *nędza*, ale *zatrata podmiotowości ludzkiej* jest w oczach Marksa fundamentalnym rysem kapitalistycznego sposobu produkcji, jeśli chodzi o jego skutki społeczne. Nędza wszakże jest zjawiskiem znanym wszystkim społecznym formacjom. Ale sama świadomość nędzy i sam nawet bunt przeciw nędzy nie mogą przywrócić człowiekowi jego ludzkiej podmiotowości i jego społecznego bytowania we wspólnocie. *Socjalizm jako ruch nie powstaje z nędzy, lecz z antagonizmów klasowych*, w toku których świadomość proletariatu staje się świadomością rewolucyjną. Opozycja między kapitalizmem i socjalizmem jest w podstawowej, wyjściowej jakości opozycją między światem, w którym podmioty sprowadzone są do rzeczy, i światem, w którym podmiotowość ludzka odzyskuje swoje istnienie.

7. *Pauperyzacja klasy robotniczej*

Z samego prawa, które rządzi sprzedażą siły roboczej, nie wydaje się wynikać konieczność rosnącej albo niezmiennej nędzy robotników. Jeśli sprzedają oni swoją roboczą siłę wedle jej wartości rzeczywistej – a funkcjonowanie kapitalizmu nie sprzeciwia się samo takiej sprzedaży, to mogłoby się zdawać, iż poziom życiowy robotnika może się utrzymywać bez zmiany lub nawet poprawiać, o ile wartość siły roboczej jest także współokreślona przez pozafizjologiczne, historycznie zmienne potrzeby. Lecz *akumulacja* kapitału sprawia, że w rzeczywistości zubożenie robotnika jest coraz większe – przy czym nie tylko zubożenie *względne*, polegające na coraz mniejszym udziale stosunkowym w sumie wytworzonych społecznie wartości, ale także zubożenie *absolutne*, to jest bądź faktyczne stałe zmniejszanie się sumy wartości, jaka robotnikowi w udziale przypada, bądź przynajmniej pogłębiająca się degradacja społeczna. „...wszelkie metody podnoszenia społecznej siły produkcyjnej pracy wprowadzane są zawsze kosztem robotnika indywidualnego; wszelkie środki rozwoju produkcji przekształcają się w środki ujarzmiania i wyzyskiwania producenta; kaleczą robotnika przemieniając go w ułamek człowieka, poniżając go do roli dodatku do maszyny; czynią z jego pracy mękę przez wyzucie jej z treści; obcymi czynią mu duchowe siły procesu pracy w miarę tego, jak nauka wciela się weń jako samodzielna siła; deformują warunki jego pracy; poddają go w procesie pracy małostkowemu i nienawistnemu despotyzmowi; przemieniają całe jego życie w czas pracy; wciągają jego żonę i dzieci w juggernautowe tryby kapitału. Lecz wszelkie metody wytwarzania wartości dodatkowej są zarazem metodami akumulacji i odwrotnie... Wynika stąd, że w miarę akumula-

cji kapitału sytuacja robotnika, bez względu na to, czy płaca jego *jest wysoka czy niska*, musi się pogarszać. Wreszcie prawo, które *wciąż utrzymuje równowagę między względnym przeludnieniem*, czyli *rezerwową armią przemysłową, a rozmiarami i energią akumulacji*, przykuwa robotnika do kapitału mocniej niż łańcuchy Hefajstosa przykuły Prometeusza do skały. Wymaga ono *akumulacji nędzy* odpowiadającej *akumulacji kapitału*. Akumulacja bogactw na jednym biegunie jest więc zarazem akumulacją nędzy, udręki pracy, niewoli, ciemnoty, zdziczenia i degradacji moralnej na przeciwnym biegunie, to znaczy po stronie klasy, która *wytwarza swój własny produkt jako kapitał*" (*Kap.* I, r. 23, 4). Równie wyraźnie oznajmiał Marks w rozprawie *Płaca, cena i zysk* (1865), że „ogólną tendencją produkcji kapitalistycznej jest nie podnoszenie, lecz zniżanie przeciętnej płacy, czyli spychanie *wartości pracy* w mniejszym lub większym stopniu do *najniższej granicy*". Dlatego walka ekonomiczna klasy robotniczej, walka przeciw nieustającej pauperyzacji, hamuje wprawdzie zniżkową tendencję płacy, ale nie zmienia kierunku rozwojowego kapitalizmu i nie może przynieść – choć jest niezbędna i ważna – wyzwolenia proletariatu.

Problem zubożenia proletariatu należał do najżywiej dyskutowanych wśród marksistów XX wieku. Różne wypowiedzi Marksa na ten temat nie są bynajmniej jednoznaczne. Z pism wcześniejszych wynika, że wierzył on w absolutne zubożenie (tak w *Praca najemna i kapitał* i w *Manifeście*), a przynajmniej w permanentne panowanie zasady minimum fizjologicznego w regulowaniu płacy roboczej w gospodarce kapitalistycznej. W *Grundrisse* zwraca jednak uwagę na to, że wartość siły roboczej określona jest również przez okoliczności kulturalne, mianowicie przez wzrost potrzeb, jaki sam kapitalizm produkuje: zaspokojenie tych nowych potrzeb, uprzednio nieznanych, zaczyna wchodzić w skład minimum życiowego ludzi. Również, jak podkreśla w *Płaca, cena i zysk*, poziom życia uchodzący za niezbędny, określa się przez właściwą dla danego kraju tradycję; wprowadza tam także pojęcie względnego spadku płac, to jest spadku dochodów robotniczych w porównaniu z dochodami kapitalistów. Cytowany fragment z *Kapitału* często służy za dowód, że Marks w ostateczności porzucił teorię absolutnej pauperyzacji. Wypada jednak poczynić rozróżnienie między poziomem płac a innymi okolicznościami, które stanowią o ogólnym poziomie życia. Założeniem cytowanego wywodu jest, że płaca może być „wysoka lub niska", lecz że mimo to położenie robotnika musi się pogarszać, przy czym pogarszać w sensie *absolutnym*, chociaż niekoniecznie z punktu widzenia ilości pokarmu lub odzieży, mianowicie w sensie degradacji duchowej i rosnącej zależności od tyranii ekonomicznej.

W sumie zatem należy sądzić, że Marks 1) porzucił teorię, wedle której płaca robocza musi bądź nieustannie spadać, bądź pozostawać na poziomie fizjologicznego minimum; 2) nie porzucił teorii bezwzględnego zubożenia określonego jednak przez duchową i społeczną sytuację robotnika; 3) utrzymał teorię zubożenia względnego. Z kolei jednak zubożenie względne, jak można sądzić zarówno z poszczególnych wzmianek w pismach Marksa, jak w dyskusji później w tej kwestii wśród marksistów prowadzonych, może być określone przynajmniej na trzy sposoby: w *pierwszym* sensie polega ono na

tym, że ogólny udział płac roboczych w całości dochodu narodowego ma tendencję malejącą; w *drugim sensie* na tym, że przeciętny dochód robotnika stanowi coraz mniejszy odsetek przeciętnego dochodu kapitalisty; *w trzecim sensie* na tym, że robotnik zarabia coraz mniej *w stosunku* do sumy rosnących swoich potrzeb. Otóż jest oczywiste, że procesy takie, jeśli zachodzą, nie muszą wcale być ze sobą skorelowane – każdy z nich może mieć miejsce bez pozostałych. Wydaje się także jasne, że zubożenie w pierwszym sensie może wynikać z różnych przyczyn, na przykład ze spadku względnego udziału klasy robotniczej w całości populacji, wtedy zaś termin „zubożenie" jest mylący. W trzecim sensie z kolei zubożenie jest określone przez subiektywne okoliczności i jest całkowicie niewymierzalne; w warunkach, w których z jakichkolwiek powodów aspiracje konsumpcyjne ludzi rosną bardzo szybko, subiektywne zubożenie może dotykać wszystkie klasy społeczne prócz garstki bogaczy, niekoniecznie należących do burżuazji w sensie ścisłym.

Widoczne jest jednak, że Marksowi zależało na tym, by wykryć w kapitalizmie nieuchronną tendencję do degradacji robotnika i że opierał się on przyjmowaniu do wiadomości faktów świadczących o poprawie jego losu. Zwrócono uwagę na to (Bertram Wolfe), że w pierwszym wydaniu *Kapitału* różne dane statystyczne doprowadzone są do roku 1865 lub 1866 oprócz danych dotyczących ruchu płac, które zatrzymują się na roku 1850, zaś w wydaniu drugim (1873) statystyki są uzupełnione nowymi danymi oprócz – znowu – ruchu płac roboczych. Istotnie, ruch ten był niekorzystny dla teorii zubożenia! Jest to rzadki, lecz istotny, przykład niesumienności Marksa w kwestiach faktycznych.

Dwudziestowieczna dyskusja nad kwestią pauperyzacji nie mogła już pominąć oczywistego faktu, iż żadnego prawa bezwzględnej pauperyzacji w gospodarce kapitalistycznej nie ma. Powstało pytanie: czy oznacza to również, że cała Marksowska teoria akumulacji, a zatem również cała analiza funkcjonowania kapitalizmu, jest mylna? Ci, którzy uważali, że teoria bezwzględnej pauperyzacji wynika w sposób nieodparty z założeń Marksa i którzy chcieli zarazem bronić jego doktryny, starali się wykazywać, że wbrew pozorom bezwzględna pauperyzacja zachodzi. Ten punkt widzenia jest jednak rzadkością wśród marksistów współczesnych. Inni marksiści wykazują jednak, że skoro klasa robotnicza potrafiła, dzięki swej presji, zmusić kapitał do ograniczenia stopy wyzysku, to nie wynika stąd wcale, iż przymusowe te ustępstwa zmieniły w czymkolwiek charakter produkcji kapitalistycznej, lub że przestała działać zasada, która odtwarza nieustannie zjawisko odczłowieczenia w procesie produkcyjnym. Marks wszakże wyjaśniał, że długość dnia roboczego i płaca robocza mają dwojakie granice: z jednej strony, mamy granice fizjologiczne – mianowicie elmentarne potrzeby, których niepodobna nie zaspokoić, jeśli robotnik ma w ogólności żyć, to jest produkcja kapitalistyczna istnieć; z drugiej strony – granica maksimum płacy roboczej nie jest przez nic zasadniczo wyznaczona, lecz zależy każdorazowo od walki proletariatu i stopnia nacisku, jaki wywiera na klasą kapitalistów. Dlatego, chociaż przewidywania Marksa co do absolutnej pauperyzacji okazały się błędne, to jednak błąd ów polegał

na tym, że Marks nie doceniał możliwości presji, jaką klasa robotnicza w ramach kapitalizmu jest w stanie wywierać na klasy wyzyskiwaczy, nie zaś na tym, by sama zasada akumulacji i dążenie kapitału do nieograniczonego przyrostu przestały funkcjonować.

W ogólności jednak zauważyć należy, że pauperyzacja fizyczna nie była dla Marksa konieczną przesłanką ani dla jego analizy odczłowieczenia w systemie pracy najemnej, ani dla przewidywań odnoszących się do niechybnej ruiny kapitalizmu; przewidywania te opierały się bowiem na przekonaniu, że sprzeczności wewnętrzne samego sposobu produkcji kapitalistycznej doprowadzą ten system do zagłady, przy czym owe sprzeczności realizować się będą w formie zaostrzającej się walki klasowej; otóż zaostrzanie się walki klasowej nie ma, dla Marksa, pogłębiającej się nędzy fizycznej za konieczny warunek.

8. Natura kapitalizmu i jego misja dziejowa

Była mowa o tym, że cechą swoistą i konstytutywną kapitalizmu jest dla Marksa *nieograniczone dążenie do pomnażania wartości wymiennej*, nienasycony głód przyrostu kosztem wyzysku pracy dodatkowej. Kapitał jest obojętny względem swoistych cech wytwarzanego lub sprzedawanego towaru, to jest, nie obchodzi go wartość użytkowa, albo obchodzi tylko o tyle, o ile daje się użyć jako źródło powiększania wartości wymiennej. W niezliczonych miejscach *Kapitału* mówi Marks o owym „wilczym głodzie wartości dodatkowej" charakterystycznym dla kapitalizmu. Społeczeństwa, w których odbywała się wymiana, ale wymiana mająca na celu kupno wartości użytkowych, nie mogły odznaczać się tą bezgraniczną chciwością przyrostu. Ludzie produkujący na sprzedaż, ale produkujący po to, by ze sprzedaży tej zapewnić sobie dobra użytkowe, produkują w ostateczności dla stworzenia wartości użytkowych jako celu. „Natomiast cyrkulacja pieniądza jako kapitału jest celem sama w sobie, gdyż *pomnażanie wartości* odbywa się tylko w tym ciągle powtarzającym się ruchu. Ruch kapitału nie zna więc granic. Posiadacz pieniędzy jako świadomy przedstawiciel tego ruchu, staje się kapitalistą... *Obiektywna treść* tej cyrkulacji – pomnażanie wartości – jest jego *subiektywnym celem*; jako *kapitalista*, czyli jako kapitał uosobiony, obdarzony wolą i świadomością, działa on o tyle tylko, o ile wyłączną pobudką jego operacji jest przywłaszczanie w coraz to większych rozmiarach bogactwa abstrakcyjnego. Nie należy więc nigdy uważać *wartości użytkowej* za bezpośredni cel kapitalisty. Nie jest też jego celem jednorazowy zysk, lecz jedynie nieustanny ruch osiągania zysku" (*Kap.* I, r. 4, 1). Jest dlatego zrozumiałe, że system kapitalistyczny wymagał uprzedniego upowszechnienia pieniężnej formy wartości – w tej bowiem postaci wartości dają się gromadzić bez ograniczeń. Kapitalista natomiast, „jako fanatyk pomnażania wartości, *zmusza* bezwzględnie ludzkość do *produkcji dla produkcji*, a więc do takiego rozwoju *społecznych sił wytwórczych* i do stwarzania takich *materialnych warunków produkcji*, które jedynie tworzyć mogą *realną podstawę* dla wyższej formy społeczeństwa opartej na zasadzie pełnego

i swobodnego rozwoju każdego osobnika" (*Kap.* I, r. 22, 4). Nie jest nawet tak, by kapitalista miał na uwadze własną konsumpcję jako cel: przeciwnie, normalna jest raczej sytuacja, w której jego własna konsumpcja wydaje mu się rabunkiem wartości, marnotrawstwem (stąd ascetyczna moralność, charakterystyczna zwłaszcza dla kapitalizmu w jego pierwotnej fazie).

Ale to samo nienasycenie, ten sam „wilczy głód" wartości wymiennej, który rodzi degradację i nędzę robotnika, jest także przyczyną niesłychanego postępu, jaki przyniósł kapitalizm w dziedzinie technologii. „Produkcja w imię wartości i wartości dodatkowej zakłada... że istnieje stała tendencja do redukowania czasu pracy, który niezbędny jest, aby wyprodukować towar, to znaczy do redukowania jego wartości poniżej istniejącej w danym czasie przeciętnej społecznej. Dążenie do zredukowania ceny kosztu do minimum staje się najsilniejszą dźwignią wzrostu społecznej produkcyjnej siły pracy, który tu występuje jednak tylko jako nieustanny wzrost produkcyjnej siły kapitału" (*Kap.* III, r. 51). Dlatego właśnie poprzednie formacje społeczne mogły istnieć wiekami w warunkach technologicznej stagnacji i odtwarzać w ten sposób swój byt z pokolenia na pokolenie, podczas gdy kapitalizm, jak już podkreślał *Manifest komunistyczny*, nie może w ogóle istnieć bez ustawicznego rewolucjonizowania środków wytwarzania. Postęp technologiczny jest jego konieczną zasadą życia, albowiem kapitalista zmuszony jest, mocą rozrostowej tendencji kapitału, do ciągłego starania się o uzyskanie zysku nadzwyczajnego, pochodzącego z redukcji czasu pracy, potrzebnego na wytworzenie danego towaru, do poziomu niższego aniżeli czas społecznie niezbędny: wprowadza wtedy swój produkt w obieg po cenie rynkowej, jednak otrzymuje zysk wyższy aniżeli przeciętny, to jest osiągalny w przeciętnych warunkach technologicznych. „...Jeżeli idzie o wytwarzanie wartości dodatkowej przez przekształcenie pracy niezbędnej w pracę dodatkową, nie wystarcza bynajmniej, aby kapitał zawładnął procesem pracy w jego *postaci zastanej, czyli przekazanej mu historycznie*, i tylko *przedłużył* jego trwanie. Musi on dokonać przewrotu w technicznych i społecznych warunkach procesu pracy, a więc w samym *sposobie produkcji*, aby wzmóc siłę produkcyjną pracy, przez jej wzmożenie *obniżyć wartość siły roboczej* i w ten sposób *skrócić* część dnia roboczego niezbędną do odtworzenia tej wartości" (*Kap.* I, r. 10). „Nowoczesny przemysł nigdy nie uważa i nie uznaje istniejącej formy procesu produkcji za ostateczną. Jego techniczna baza jest więc rewolucyjna, gdy baza wszystkich poprzednich sposobów produkcji była z istoty swej konserwatywna" (*Kap.* I, r. 13, 9). Z tego samego powodu „kapitalistyczny sposób produkcji jest *historyczną koniecznością* dla przekształcenia procesu pracy w proces społeczny" (*Kap.* I, r. 11).

Kapitalizm jest, słowem, niezbędnym historycznie warunkiem postępu w technologii i organizacji pracy; „wilczy głód" wartości dodatkowej leży u źródła nowoczesnego przemysłu i nowoczesnych metod kooperacji, chociaż postęp ten osiągnięty został kosztem nieopisanych cierpień ludzkich, wyzysku, nędzy i odczłowieczenia. I jakkolwiek przejmujące są Marksowskie opisy okrucieństw, jakich dopuszcza się kapitał w wyzysku dzieci i dorosłych, Marks uważa kapitalizm nie za „pomyłkę" historii, której można by uniknąć, gdyby

ktoś w dawnych czasach wpadł na lepszy pomysł organizacji społecznej, ale za nieuchronny warunek przyszłego powrotu człowieka do prawdziwej wspólnoty. Dlatego, choć uważa walkę ekonomiczną proletariatu za niezbędną, to przecież nie traktuje jej jako celu samego w sobie, ale widzi w niej nade wszystko środek przyśpieszenia procesu rewolucyjnego; zakłada, iż akumulacja kapitału, powiększająca nędzę robotników, jest także warunkiem zbliżającym ich wyzwolenie.

9. *Podział wartości dodatkowej*

Albowiem nie tylko swobodna akcja klasy robotniczej jest źródłem nadziei na kres kapitalizmu. Kapitalizm sam, mocą własnych sprzeczności wewnętrznych, prowadzi do sytuacji, w której istnienie jego stanie się niemożliwością, a to dzięki temu samemu procesowi samopomnażania, który konstytuuje jego zasadę życia.

W pierwszym tomie *Kapitału* Marks rozważa produkcję kapitalistyczną abstrahując od procesu cyrkulacji i podziału zysków. Odróżnia on *stopę zysku* i *stopę wartości dodatkowej*. Stopa zysku jest to mianowicie stosunek uzyskanej wartości dodatkowej do całego wyłożonego w produkcji kapitału, to jest do sumy, jaką tworzy kapitał stały (wartość środków produkcji użytych w procesie pracy – surowców, narzędzi itd.) wraz z kapitałem zmiennym (to jest wyłożonym na płacę roboczą). Apologeci kapitalizmu rozważają głównie stopę zysku, bo kapitalistę, w rzeczy samej, interesuje stosunek między całością jego nakładów a przyrostem wartości, który osiąga następnie; wyzysk robotnika nie jest dlań celem samym w sobie, lecz instrumentem pomnażania wartości. Jednakże stopień wyzysku nie powinien być, wedle Marksa, mierzony stopą zysku, ale stopą wartości dodatkowej, czyli stosunkiem wartości dodatkowej do samego kapitału zmiennego; dopiero w tym stosunku ujawnia się bowiem, jaką część wytworzonej przez siebie wartości robotnik sobie przyswaja i jaką zmuszony jest, skoro sprzedał swoją siłę roboczą, oddać na łup kapitału. Jeśli na przykład wartość wytworzona w ciągu dnia pracy przez robotnika zawiera dwakroć więcej aniżeli wynosi cena siły roboczej, jeśli więc kapitał zmienny równy jest połowie wytworzonej wartości, wówczas stopa wartości dodatkowej, czyli miara wyzysku, równa jest 100 procent. Tylko zmienna część kapitału, czyli kapitał wydany na kupno siły roboczej, tworzy wartość dodatkową, ale warunkiem tego tworzenia jest obecność kapitału stałego, czyli pracy martwej, uprzedmiotowionej w narzędziach i w tworzywie obróbki produkcyjnej. Stopa zysku i stopa wartości dodatkowej nie muszą wcale zmieniać się wedle prostej proporcji; stopa zysku może wzrastać, podczas gdy stopa wartości dodatkowej maleje, a także na odwrót.

W rzeczy samej, warunkiem realizacji wartości dodatkowej jest, prócz produkcji, obieg towaru; kapitalista musi zbyć swój produkt, jeśli nadwyżka uzyskanej przezeń wartości ponad koszt produkcji ma się zrealizować. Jednakże cyrkulacja towaru stwarza mnóstwo komplikacji dodatkowych – nie jest bo-

wiem tak, by towar automatycznie znajdował nabywcę i nie jest tak, by produkcja faktyczna odpowiadała rzeczywistemu zapotrzebowaniu społecznemu: odbywa się ona bezplanowo w skali społecznej. Obrót towarem wpływa, jak wykazuje Marks w drugim tomie *Kapitału*, na stopę zysku. Obrót bowiem wymaga *czasu*, tym samym mniejsze lub większe części kapitału pozostają bezczynne w czasie, gdy obrót się dokonuje. Stąd kapitał czynny w produkcji i wytwarzający wartość dodatkową jest zawsze uszczuplony o owe nieczynne wartości (obecne np. w zapasach surowcowych lub nie sprzedanych towarach). Szybkość obrotu zwiększa zatem wartości dodatkowe, które można wytworzyć, zwiększa tedy stopę zysku. Rynek jest dlatego miejscem walki o szybkość zamiany towaru w pieniądz, walka ta toczy się w warunkach stałego niedostosowania wzajemnego popytu i podaży, wytwarza tedy ruch cen, które stale odchylają się od wartości.

Produkcja kapitalistyczna, w rzeczy samej, nie mogłaby istnieć, gdyby towary były efektywnie sprzedawane wedle wartości. W różnych sferach produkcji istnieją również różne stopy zysku (nie takie same nakłady kapitału są potrzebne dla zatrudnienia robotników w określonej ilości, a więc także dla wytworzenia określonej masy wartości dodatkowej). Zależnie od odmienności w tak zwanym *składzie organicznym kapitału* (to jest w stosunku jego części zmiennej do stałej) i w zależności od rozmaitego czasu, jakiego wymaga obrót kapitału w różnych dziedzinach wytwarzania, stosunek przyrostu wartości dodatkowej do całego kapitału włożonego, czyli stopa zysku, wykazywałby ogromne różnice. Jednakże kapitał kieruje się, oczywiście, w tę stronę, gdzie stopa zysku jest większa. Ale nadmiar kapitału w pewnej dziedzinie produkcji w stosunku do możliwości wchłonięcia odpowiedniego towaru przez rynek, sprawia z kolei, że towar nie znajduje zbytu i zwolniony czy zahamowany obrót obniża wydajność wartościotwórczą kapitału, obniża więc tym samym stopę zysku i zmusza kapitał do odpływu ku innym dziedzinom. Dzięki tym bezustannym procesom odpływu i przepływu kapitału kształtuje się *przeciętna stopa zysku*, która obejmuje wszystkie gałęzie produkcji przemysłowej, skądinąd różniące się znacznie składem organicznym kapitału. Konkurencja wyrównuje stopę zysku, ale też przez to samo sprawia znaczne odchylenia cen od wartości towarów.

Ale kapitalista nie przyswaja sobie bynajmniej całości zysku, osiągniętego w toku produkcji. W podziale zysku uczestniczy także kapitał handlowy, który nie uczestniczy w wytwarzaniu wartości dodatkowej, ale jest niezbędny w realizacji zysku przez kapitalistę. Tym samym kapitał handlowy ma wpływ na kształtowanie ogólnej przeciętnej stopy zysku. Podobnie istnienie kredytu oprocentowanego nie pochodzi bynajmniej stąd, by kapitał samoczynnie przyrastał własną mocą: procent od kapitału jest udziałem w tejże wartości dodatkowej wytworzonej przez kapitał przemysłowy: możliwość procentu pochodzi stąd właśnie, że czas cyrkulacji ma wpływ na stopę zysku i kapitalista pożyczający pieniądze może dzięki temu uruchomić produkcyjnie pewne dodatkowe wartości i z tego tytułu dzieli się następnie zyskiem z wierzycielem: dlatego stopa procentowa jest zależna od przeciętnej stopy zysku.

W podziale zysku (a wartość absolutna zysku jest równa absolutnej masie wytworzonej wartości dodatkowej) uczestniczy także właściciel ziemski. Marks rozważa produkcję rolną przy modelowym założeniu, iż również tam panują całkowicie kapitalistyczne warunki wytwarzania, to jest, że rolnictwo jest szczególnym działem przemysłu, w który kapitalista lokuje środki produkcji, zatrudniając, wedle tej samej zasady, co w przemyśle, najemną siłę roboczą. Kapitalista ten dzieli się zyskiem z właścicielem wydzierżawionej ziemi, właściciel ów zaś przyswaja sobie część wartości dodatkowej w postaci renty gruntowej (przy czym z tego punktu widzenia jest wszystko jedno, czy chodzi o grunty orne, czy tereny budowlane itp.). *Renta gruntowa jest tedy również udziałem w wartości dodatkowej stworzonej przez robotników najemnych*, a ziemia tak samo nie jest samodzielnym źródłem przyrostu wartości, jak kapitał. Przywilej właściciela ziemskiego polega na tym, iż ziemia nie jest dostępna w nieograniczonych rozmiarach i okoliczność ta pozwala mu domagać się od kapitału przemysłowego udziału w zysku. Renta gruntowa jest więc ubocznym produktem kapitalistycznej gospodarki. Sytuacja ta wyjaśnia także fakt, że ziemia może mieć cenę, nie mając wartości: cena ziemi jest mianowicie antycypowaną rentą gruntową, wynika z możliwości, jaką dysponuje właściciel ziemi, by domagać się swego udziału w zysku kapitalistycznym, chociaż sam nie przyczynia się w niczym do jego powstawania (podobnie jak cena niewolnika w starożytności była antycypowaną wartością dodatkową, którą można było z jego pracy wycisnąć).

Rozdział XIII

SPRZECZNOŚCI KAPITALIZMU I ICH ZNIESIENIE. JEDNOŚĆ RUCHU ZNOSZĄCEGO I METODY

1. *Malejąca stopa zysku. Nieuchronny krach kapitalizmu*

Ale kapitał w swoim dążeniu do nieograniczonego przyrostu wikła się w nierozwiązywalną sprzeczność. Wraz z postępem technologicznym i narastaniem kapitału stałego, coraz mniejsza ilość pracy potrzebna jest do wytworzenia tej samej masy produktów, tym samym kapitał zmienny zmniejsza się stosunkowo względem kapitału stałego, a wobec tego spada również przeciętna stopa zysku. Mamy więc do czynienia z prawem *malejącej stopy zysku*, które występuje jako uniwersalna tendencja kapitalistycznego sposobu produkcji. Kapitał, z jednej strony, przyrasta tylko przez wzrost wartości dodatkowej i dąży do tego, by masa tej wartości była jak największa w stosunku do zastosowanych środków; z drugiej strony zmuszony jest, wskutek konkurencji i rozwoju technologicznego, stwarzać warunki, które ustawicznie stopę zysku obniżają. Kapitał usiłuje przeciwdziałać temu spadkowi przez stałe zwiększanie stopy wyzysku, nade wszystko przez przedłużanie dnia roboczego i zmniejszanie płacy robotników poniżej wartości siły roboczej. Czynnikiem hamującym spadek stopy zysku jest również powstawanie – dzięki tym samym okolicznościom, które zmniejszają stopę zysku, mianowicie dzięki wzrostowi wydajności pracy – rezerwowej armii robotniczej, to jest względne przeludnienie, które wywołuje antagonizm konkurencyjny wśród robotników i pozwala obniżać płace. Hamująco w tym samym kierunku działa również handel zagraniczny, o ile przyczynia się do obniżki elementów cen kapitału stałego lub do potanienia środków utrzymania. Jednakże, mimo wszystkich okoliczności osłabiających spadkową tendencję stopy zysku, tendencja ta nieuchronnie toruje sobie drogę w gospodarce. Jest ona źródłem rosnącego wyzysku i przyśpiesza zarazem koncentrację kapitału, ponieważ osłabia pozycję drobnych kapitalistów i w coraz większych rozmiarach skazuje ich na pochłonięcie przez wielki kapitał. Spadek stopy zysku jest także istotnym czynnikiem powstawania nadprodukcji, zbędnego kapitału i względnego przeludnienia: kryzysów. Strach kapitalistów w obliczu tego procesu, powiada Marks, „zdradza wyczucie, iż rozwój sił wytwórczych stwarza kapitalistycznemu sposobowi produkcji granice, które nie mają nic wspólnego z wytwarzaniem bogactwa jako takim; te

swoiste granice świadczą o ograniczoności i historycznym tylko, przemijającym charakterze kapitalistycznego sposobu produkcji; świadczą o tym, że nie jest on absolutnym szczeblem produkcji bogactwa i że raczej na pewnym szczeblu wpada w konflikt z dalszym wzrostem bogactwa" (*Kap.* III, r. 15, 1).

Prawo malejącej stopy zysku jest jednym ze składników analizy, która w końcu prowadzić ma do wniosku, że kapitalizm nieuchronnie załamie się na mocy sprzeczności wewnętrznych, jakie sam wytwarza. Jednakowoż Marks nigdy nie twierdził (jak to mu niekiedy przypisywano), że spadek stopy zysku sam przez się uczyni dalsze trwanie kapitalizmu ekonomiczną niemożliwością. Spadek ten może doskonale współistnieć z przyrostem absolutnej masy zysku i trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób mógłby on stać się bezpośrednią przyczyną zagłady systemu. Wśród okoliczności przeciwdziałających spadkowi stopy zysku największą rolę odgrywa spadek wartości składników kapitału stałego – rezultat tegoż postępu technicznego, który skądinąd zmniejsza proporcjonalny udział płacy roboczej w kosztach produkcji: waga tej okoliczności wynika z założeń Marksowskiego systemu. Otóż wyniki działania owych przeciwbieżnych tendencji trudno ilościowo przewidzieć, dlatego też twierdzenie, iż ostatecznie tendencja spadkowa stopy zysku musi nieuchronnie przeważyć nad tendencją przeciwną, nie jest niczym uzasadnione, a samo prawo jest raczej ideologicznym wyrazem nadziei Marksa na niezdolność kapitalizmu do uporania się ze swoimi sprzecznościami. Tylko za pomocą rejestracji empirycznej, nie zaś przez dedukcję z ogólnej definicji stopy zysku można stwierdzić, czy systematyczny spadek stopy zysku rzeczywiście zachodzi. Empirycznie zaś prawo permanentnego spadku stopy zysku nie jest potwierdzone.

Marks wielokrotnie powtarza, że samym swoim procesem produkcyjnym kapitalizm odtwarza stosunki społeczne, które oddzielają robonika od jego własnej pracy i jej produktu, że wyzuwając producentów z udziału w wytworzonych wartościach, utrwala i reprodukuje sam siebie (*Kap.* I, r. 21; III, r. 51). Nie znaczy to wszelako, iż może on to samoodtwarzanie przedłużać w nieskończoność. Spadek stopy zysku i rosnąca akumulacja stwarza sztuczne przeludnienie, a zarazem zwalnia tempo akumulacji i pobudza wobec tego do jej przyśpieszania wszelkimi środkami – przez co jednak kapitał odtwarza na nowo te same procesy, którym chce właśnie przeciwdziałać. Powstają paradoksalne sytuacje, w których współistnieje zarazem nadmiar kapitału dającego się produkcyjnie zastosować i nadmiar ludności robotniczej. Konsumpcja nie może dotrzymać kroku wzrostowi produkcji, napędzanemu przez bezgraniczną chciwość wartości dodatkowej, albowiem ta sama chciwość nie pozwala w równym stopniu zwiększać możliwości konsumpcyjnych podstawowej masy społeczeństwa. Suma wytwarzanych bogactw nie jest wcale za duża w stosunku do rzeczywistych potrzeb, okazuje się jednak stale za wielka w stosunku do możliwości rynkowych. Prawo malejącej stopy zysku staje ciągle na drodze rozwojowi produkcyjnej siły pracy, który to rozwój jest jego źródłem. Akumulacji kapitału towarzyszy jego stała koncentracja to znaczy powstawanie coraz większych skupisk kapitałowych kosztem ekspropriacji drobnych wytwórców. Mniejsza własność kapitalistyczna skazana jest na zagładę. Kapitał

przezwycięża swoje sprzeczności w periodycznych kryzysach nadprodukcji, które powodują ruinę masy drobnych właścicieli i pochłaniają niezliczone ofiary wśród robotników, przywracając przez to na czas jakiś zakłóconą równowagę rynkową. Kryzysy są wynikiem anarchicznego charakteru produkcji i tego oto faktu, że celem produkcji jest tylko pomnażanie wartości wymiennej. Są one nieodłącznym składnikiem kapitalistycznej gospodarki. Nie jest przy tym tak, jak głosili nieraz agitatorzy robotniczy, by wzrost płac roboczych, dzięki poszerzeniu chłonności rynku, był w stanie zapobiec kryzysom i że wobec tego podwyżka płac leży w interesie kapitalistów; dowodem przeciw temu rozumowaniu, powiada Marks w drugim tomie *Kapitału*, jest fakt, że kryzysy wybuchają z reguły po okresie względnej pomyślności, kiedy to płace robocze wzrastają, a więc w warunkach, które – gdyby rozumowanie przytoczone było słuszne – powinny właśnie kryzysowi zapobiec. Nienasycona dążność kapitału do przyrostu nie jest bowiem w stanie żadną miarą wytworzyć rynku, który by zdołał wchłaniać nieprzerwanie jego wytwory – w szczególności, gdy zważyć, jak ogromną część masy towarowej co do wartości stanowią środki wytwarzania, które nie stają się łatwiejsze do sprzedaży na skutek wzrostu płac najemników. Kryzysy powodują marnotrawstwo bogactw społecznych w olbrzymiej skali i ujawniają niezdolność kapitalizmu do uporania się z własnymi sprzecznościami. Wychodzi w nich na jaw konflikt między osiągniętym poziomem technologicznym a warunkami społecznymi, w których ta technologia pracuje, to jest, konflikt między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcyjnymi. Kapitalista, który dysponuje środkami produkcji mając na względzie wyłącznie maksymalny przyrost wartości dodatkowej, przestał też być – jak w pierwotnym okresie akumulacji – organizatorem niezbędnym do sprawnego funkcjonowania produkcji; najczęściej powierza już innym prowadzenie własnego przedsiębiorstwa. Własność i zarządzanie oddzielają się coraz bardziej. Prywatne przywłaszczanie produktu pracy przy rosnącym społecznym charakterze produkcji staje się coraz bardziej anachroniczne. „...rośnie władza kapitału, uniezależnienie społecznych warunków produkcji od rzeczywistych producentów, którego uosobieniem jest kapitalista. Kapitał przejawia się coraz bardziej jako siła społeczna, której funkcjonariuszem jest kapitalista, a która nie pozostaje już w żadnym stosunku do tego, co może stworzyć praca poszczególnej jednostki – występuje ona jako obca, uniezależniona siła społeczna, która przeciwstawia się społeczeństwu jako rzecz i jako władza kapitalisty sprawowana za pomocą tej rzeczy. Sprzeczność między ogólną siłą społeczną, w którą zamienia się kapitał, a osobistą władzą poszczególnych kapitalistów nad tymi społecznymi warunkami produkcji przybiera coraz jaskrawszą postać i nosi w sobie zarodki rozkładu tego stosunku, przygotowuje bowiem jednocześnie przeobrażenie warunków produkcji w powszechne, wspólne, społeczne warunki produkcji" (*Kap.* III, r. 15, 4). Kapitał gorączkowo poszukuje nowych rynków, usiłuje rozszerzać swe pola cyrkulacji na środowiska niekapitalistyczne, im bardziej jednak rośnie siła produkcyjna, tym bardziej wychodzi na jaw sprzeczność tej produkcji z wąskimi granicami konsumpcji. Marks też sądzi, że kres kapitalizmu jest nieuchronny z czysto ekonomicznego punktu widzenia,

to jest niezależnie od walki klasowej, albowiem sprzeczność między wartością użytkową a wymienną, obecna niezbywalnie w kapitalistycznej produkcji, sama wystarcza do nieustannego reprodukowania kryzysowych sytuacji. „Przeżyliśmy różne takie kryzysy – pisał Engels w 1850 roku – które jak dotąd były pomyślnie przezwyciężane dzięki otwieraniu nowych rynków (w 1842 roku w Chinach) lub lepszemu wykorzystywaniu starych i poprzez zmniejszanie kosztów produkcji... Ale i to ma swoje granice. Nowych rynków już się nie otworzy i pozostał tylko jeden środek obniżenia płac, a mianowicie radykalna reforma finansowa i zmniejszenie podatków przez anulowanie długu państwowego. A jeżeli freetraderscy fabrykanci nie będą mieli odwagi posunąć się tak daleko albo gdy i te tymczasowe środki zaradcze kiedyś się wyczerpią, wówczas fabrykanci zginą od nadmiaru. Jasne jest, że bez możliwości dalszego rozszerzania rynków – przy systemie skazanym na nieustanne rozszerzanie produkcji – panowaniu fabrykantów nastaje kres. A co wtedy? Ogólna ruina i chaos – mówią freetraderzy. Rewolucja socjalna i panowanie proletariatu – mówimy my" (art. w „The Democr. Review", III, 1850). Kwestia ta dała początek pytaniu, które rozważała nade wszystko później Róża Luksemburg i jej polemiści: czy kapitalizm załamie się nieuchronnie w chwili, gdy znikną możliwości ekspansji na rynki niekapitalistyczne? Gdyby tak być miało, wówczas istnienie kapitalizmu miałoby całkiem określoną granicę sytuacyjną – również przy założeniu (które przyjmowali Marks i Engels, i zresztą Róża Luksemburg), że koniec kapitalizmu nie przyjdzie automatycznie niczym eksplozja wulkanu, ale dokona się poprzez rewolucyjną akcję klasy robotniczej. Wypowiedź Engelsa przemawiałaby za taką interpretacją. Wydaje się wszakże, że przekonanie, iż wyczerpanie się rezerw niekapitalistycznych rynków blokuje w sposób nieodwracalny możliwość istnienia kapitalizmu, nie jest koniecznym wnioskiem Marksowskich rozważań. Koniecznym wnioskiem jest tylko ten, że kapitalizm musi runąć na skutek wewnętrznych sprzeczności – nade wszystko na skutek tego, że rozwinięte narzędzia wytwarzania i kooperacja technologiczna buntują się przeciw systemowi prywatnego przywłaszczania i że kapitalizm staje się hamulcem rozwoju technicznego, który tak potężnie pobudził, a bez tego rozwoju istnieć nie potrafi. Rewolucja proletariacka ma za przesłankę, *mutatis mutandis*, ten sam antagonizm, który spowodował, zdaniem Marksa, rewolucje burżuazyjne: technologia rozwinięta przez burżuazję okazała się w pewnym punkcie nie do pogodzenia z feudalnymi stosunkami społecznymi, które nakładały na produkcję cechowe ograniczenia i lokalne czy stanowe przywileje, a nadto krępowały swobodę najemnictwa. Podobnie sama burżuazja, w dalszym rozwoju techniki, stworzyła sytuację, która ją samą doprowadzić musi do ruiny jako klasę, a przez to zlikwidować kapitalistyczny sposób przywłaszczania i, co za tym idzie, wszelki podział klasowy. „W miarę ustawicznego zmniejszania się liczby magnatów kapitału, którzy przywłaszczają sobie i monopolizują wszystkie korzyści płynące z procesu tych przekształceń, wzrasta masa nędzy, ucisku, niewoli, zwyrodnienia i wyzysku, ale jednocześnie wzbiera bunt klasy robotniczej, wciąż wzrastającej, a szkolonej, jednoczonej i organizowanej przez sam mechanizm kapitalistycznego procesu produkcji.

Monopol kapitału staje się hamulcem dla sposobu produkcji, który się z nim i pod nim rozwinął. Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu, gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje rozsadzona. *Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczyciele zostają wywłaszczeni*" (*Kap.* I, r. 24, 7).

2. *Ekonomiczna i polityczna walka proletariatu*

Widać stąd, że sama analiza ekonomiczna prowadzi Marksa bezpośrednio do wniosku, *że kapitalizm nie da się zreformować*, to jest, że mimo wszystkie walki polityczne i ekonomiczne niemożliwe jest wyzwolenie klasy robotniczej w warunkach kapitalistycznej produkcji. System ten nie podlega naprawie. „Nie chodzi nam o zmianę własności prywatnej, lecz o jej zniesienie, nie o zacieranie przeciwieństw klasowych, lecz o zniesienie klas, nie o naprawę istniejącego społeczeństwa, lecz o stworzenie nowego" – głosił napisany przez Marksa i Engelsa w 1850 roku apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów. Podobnie Engels w rozprawie *O kwestii mieszkaniowej* (ogłoszonej w piśmie „Volksstaat" w *1872-73 r.*): „I dopóki istnieje kapitalistyczny system produkcji, dopóty jest niedorzecznością chcieć rozwiązać kwestię mieszkaniową albo jakąkolwiek inną sprawę społeczną dotyczącą losu robotników. Rozwiązanie leży w usunięciu kapitalistycznego sposobu produkcji...". Skoro jednak *żadna* kwestia socjalna nie może być w granicach kapitalizmu załatwiona i skoro ślepy pęd kapitalistycznej produkcji pcha ją ku niechybnej zgubie, mogłoby się wydawać, że Marks i Engels – jak nieraz im zarzucali krytycy-reformiści – głoszą zasadę „im gorzej, tym lepiej", to jest, traktują wzrost wyzysku i nędzy jako zjawiska zasadniczo dodatnie, bo przyśpieszające dojrzewanie rewolucji. Kwestia ta dotyka tego miejsca, które stanowi o swoistości całej teoretycznej struktury marksizmu, mianowicie chodzi w niej o stosunek „obiektywnego", *quasi*-przyrodniczego procesu ekonomicznego do świadomej inicjatywy ludzkiej. Gdyby kapitalizm miał przejść w socjalizm w drodze wybuchu, który po prostu poza ruchem świadomej inicjatywy i niezależnie od niej musi nastąpić, wówczas w rzeczy samej należałoby tylko czekać, aż kapitalizm doprowadzi swoje sprzeczności do formy skrajnej i sam się udusi własną ekspansją. W rzeczywistości, kapitalizm może zostać zniesiony tylko pod warunkiem odpowiedniego rozwoju świadomości klasowej proletariatu. Najwyraźniej może ujmuje tę kwestię Marks w artykule *Polityka rosyjska wobec Turcji* („New York Daily Tribune", z 14.7.1853): „Istnieje kategoria filantropów, a nawet socjalistów, którzy uważają strajk za coś bardzo szkodliwego dla interesów samego robotnika, a naczelny swój cel widzą w znalezieniu metody zapewniającej na stałe przeciętne płace. Pomijając już fakt, że cykl przemysłowy z jego różnymi fazami w ogóle uniemożliwia takie przeciętne płace, jestem w przeciwieństwie do tych panów przekonany, *że kolejny wzrost i spadek płac* oraz wynikające stąd ciągłe *konflikty między pracodawcami a robotnikami* są przy obecnej organizacji przemysłu *nieodzownymi środkami pod-*

trzymywania ducha bojowego klas pracujących, spajania ich w jedną wielką koalicję, przeciw zakusom klasy panującej; one to nie pozwalają im stać się żałosnymi, bezmyślnymi, gorzej lub lepiej karmionymi narzędziami produkcji. Jeżeli chcemy, w ustroju społecznym opartym na antagonizmie klas, zapobiec niewolnictwu nie tylko nominalnie, ale i faktycznie, musimy zaakceptować walkę. Jeżeli mamy właściwie ocenić walor strajków i koalicji, *nie możemy dać się omamić pozorną nikłością ich wyników ekonomicznych*, lecz musimy brać pod uwagę *przede wszystkim ich następstwa moralne i polityczne*. Bez owych wielkich okresów zastoju, ożywienia, rozkwitu, kryzysu i upadku, jakie kolejno przechodzi nowoczesny przemysł w periodycznie powtarzających się cyklach, bez wynikającej z nich przemiennej zwyżki i zniżki płac i towarzyszącej im ciągłej walki między pracodawcami i robotnikami, ściśle związanej z tymi wahaniami wysokości płac i zysków – klasy pracujące Wielkiej Brytanii i całej Europy byłyby żałosną i bezwolną, bezsilną i niezdolną do oporu masą, dla której wyzwolenie się o własnych siłach byłoby równie niemożliwe, jak dla niewolników w starożytnej Grecji czy Rzymie".

Stanowisko Marksa jest zatem wyraźne: zaburzenia kapitalistycznej produkcji są okazją, która pozwala klasie robotniczej organizować się w ruchu protestu i przyswajać sobie świadomość własnej perspektywy rewolucyjnej. Działające *przeciwko* robotnikom prawa kapitalizmu mogą być osłabiane w swoich skutkach, ale nie mogą być na gruncie tego systemu *zniesione*. Dlatego walka ekonomiczna nie może dać wyników olśniewających. Jej *główna funkcja* polega na tym, że *przygotowuje polityczną świadomość* proletariatu, albowiem, jak pisze Marks w rozprawie *Płaca, cena i zysk*, „w wyłącznie ekonomicznej akcji kapitał jest stroną silniejszą". Walka ekonomiczna ma tedy sens nade wszystko ze względu na ostateczną walkę polityczną, *nie zaś sama w sobie*. Z kolei sam ruch polityczny nie jest także celem samoistnym, ale narzędziem dla osiągnięcia wyzwolenia ekonomicznego – jak to podkreślał statut Międzynarodówki z 1871 roku. „Wyzwolenie ekonomiczne klasy robotniczej jest wielkim celem, któremu każdy ruch polityczny winien być podporządkowany jako środek". Jeśli zatem Marks był zdania, że „choć klasę robotniczą mogą nawet spotkać chwilowe klęski, działanie wielkich praw społecznych i ekonomicznych w końcu zapewni jej zwycięstwo" (artykuł *Burżuazja angielska*, „New York Daily Tribune", 1.8.1854), to nie wnosił stąd wcale, że klasa robotnicza może po prostu oczekiwać ostatecznego sukcesu niczym daru, który jej wręczy sama historia. Przeciwnie, świadomość polityczna, przygotowywana przez walkę ekonomiczną, jest nieodzownym warunkiem zwycięstwa: same „prawa ekonomiczne" zapewniają możliwość tego zwycięstwa, ale ruch politycznej inicjatywy jest obok nich drugim samodzielnym czynnikiem procesu dziejowego. Spotykamy tu, w bardziej uszczegółowionej postaci, ten sam motyw, który obecny jest u Marksa od najwcześniejszych tekstów: w świadomości klasowej proletariatu konieczność historyczna zbiega się z wolnością działania, przeciwieństwo między wolą ludzką i biegiem „obiektywnego" procesu przestaje istnieć, dylemat utopizmu i fatalizmu zostaje rozwiązany. Tylko klasa robotnicza znalazła się w tej uprzywilejowanej sytuacji, w której nie jest skazana na

to, że jej pragnienia i marzenia rozbijać się będą o mur nieubłaganych konieczności; sama jej wola i inicjatywa stanie się częścią koniecznego historycznego przebiegu. Praktycznie więc oznacza to, że walka ekonomiczna jest środkiem dla akcji politycznych (i to jest główny punkt, w którym odeszły od marksizmu tendencje reformistyczne; porzuciły one zasadę, że należy ekonomiczną walkę podporządkowywać politycznej strategii), działalność polityczna zaś – środkiem dla emanacypacji ekonomicznej po rewolucji; w socjalizmie bowiem odrębna sfera życia politycznego przestanie w ogólności istnieć.

Nonsensem jest tedy twierdzenie, że z punktu widzenia marksizmu klasa robotnicza powinna z radością witać kryzysy, bezrobocie i spadek płac, o ile może w nich dostrzegać kolejne kroki wiodące ku zniszczeniu kapitalizmu. Ma ona, przeciwnie, walczyć przeciw skutkom kryzysów, mając wszakże świadomość, że niepodobna zreformować kapitalizmu w taki sposób, iżby jej zniewolenie zostało usunięte. Jej zadaniem jest rewolucyjne wykorzystywanie własnych klęsk ekonomicznych, nie zaś ich powodowanie. Podobnie: proces wywłaszczania drobnej własności, między innymi chłopskiej, jest nieuchronnym prawem kapitalistycznej akumulacji („...drobny chłop – pisał Engels – jest, jak każdy przeżytek minionego systemu wytwarzania, bezpowrotnie skazany na zagładę. Jest przyszłym proletariuszem" – *Kwestia chłopska we Francji i Niemczech*. „Neue Zeit", 11.1894), z czego nie wynika wszakże, że jest zadaniem socjalistów starać się o szybszą ruinę chłopstwa, a jedynie – wykorzystywać ów nieuchronny proces dla pomnażania własnej siły politycznej. Słowem: w walce politycznej i w walce ekonomicznej będącej jej narzędziem, proletariat zajmuje czysto partykularny punkt widzenia. Broni swoich interesów jako klasy. Przez to jednak staje się organem całej ludzkości, albowiem ów partykularny interes prowadzi do przewrotu, który jest drogą do „ludzkości uspołecznionej", to znaczy do wyzwolenia człowieczeństwa w całości. Podobnie wielkie przewroty burżuazyjne, wychodząc z interesów partykularnych, były narzędziem ogólnoludzkiego interesu; „rewolucje z lat 1648 i 1789 nie były rewolucjami angielskimi i francuskimi, były rewolucjami na miarę *europejską* – pisał Marks w 1848 roku (*Burżuazja i kontrrewolucja*, „Nowa Gazeta Reńska", 11.12.1848). Nie były zwycięstwem *określonej* klasy społecznej nad *starym ustrojem politycznym*; były *proklamowaniem ustroju politycznego dla nowego społeczeństwa europejskiego*". Ów ogólnoludzki interes nie polegał wszakże na tym, by dzięki swobodzie kapitału społeczeństwo rzeczywiście zostało wyzwolone, lecz na przygotowaniu, przez olbrzymi postęp techniczny, organizacyjny i polityczny, naturalnych przesłanek przyszłego przewrotu socjalistycznego, który może dojść do skutku wyłącznie w oparciu o warunki stworzone przez kapitalizm.

Kapitalizm stwarza przesłanki nowego społeczeństwa nie tylko w tym sensie, iż rewolucjonizuje technikę i wytwarza nowe warunki kooperacji; spółki akcyjne, w których własność i zarządzanie oddzielają się, a także fabryki spółdzielcze powinny uchodzić – jak czytamy w III tomie *Kapitału* – za „formy przejściowe" ku nowemu społeczeństwu albo za zjawiska, w których dochodzi już do skutku znoszenie kapitalistycznego sposobu produkcji wewnątrz tegoż

systemu. W tym sensie socjalizm nie jest po prostu negacją kapitalizmu, ale także jego kontynuacją, dalszym ciągiem procesu uspołecznienia, który dokonuje się w oparciu o osiągnięcia technologiczne tej epoki.

3. *Natura socjalizmu. Jego dwie fazy*

Kapitalizm bowiem stwarza niezbędne przesłanki socjalizmu. Jego historyczną misją był olbrzymi rozwój technologiczny, mający dążenie do nieograniczonego przyrostu wartości wymiennej za przyczynę. Kapitalizm przez to, że musi masy robotnicze przerzucać nieustannie z jednej sfery produkcji do drugiej, stwarza konieczność pewnej wielostronności produkcyjnej w klasie robotniczej, a w ten sposób przygotowuje warunki do przewrotu, którego celem jest *zniesienie dawnego podziału pracy* (*Kap*. I, 13, 9). Ale też, jak pisał Engels, „dopiero na pewnym, a w warunkach współczesnych nawet *na bardzo wysokim stopniu rozwoju* społecznych sił wytwórczych staje się możliwe podniesienie produkcji do takiego poziomu, że *zniesienie różnic klasowych może stać się rzeczywistym postępem i może być trwałe nie powodując zastoju lub nawet cofnięcia się* społecznego sposobu produkcji" (*O stosunkach społecznych w Rosji*, „Volkstaat", 1875). Socjalizm zbiera tedy żniwo kapitalizmu i bez niego mógł być tylko jałowym marzeniem. Z ruiny, w jaką kapitalizm sam siebie bezwiednie wpędza, wyrośnie nowe społeczeństwo.

„Klasa robotnicza pokonała przyrodę, teraz musi pokonać człowieka" – pisał Marks w 1854 roku (*The People's Paper*, 18.3.1854). Jest to najzwięźlej wyrażona Marksowska idea socjalizmu. Pokonać człowieka – cóż to znaczy? To samo, co Marks wielokrotnie innymi słowy powtarzał: stworzyć warunki, w których ludzie w pełni sprawują władzę nad własnym procesem pracy oraz jego fizycznymi i duchowymi wytworami, w których zatem żadne wyniki ludzkich zachowań nie będą mogły przeciwko nim samym się obracać. Człowiek panujący nad człowiekiem, to znaczy człowiek nie poddany więcej władzy rzeczowych sił, które sam do życia powołał, człowiek przywrócony sobie, utożsamiony z własnym procesem społecznego życia, *sam sobą sterujący*, a więc *znoszący opozycję między swobodą indywidualnych zachowań a ślepą koniecznością społecznego procesu* – oto człowiek, jaki wyłoni się z socjalistycznego przewrotu. Socjalizm, jak była o tym mowa, nie polega w zasadniczej swej naturze na zniesieniu nędzy materialnej czy zniesieniu luksusowej konsumpcji burżuazji, ale na zniesieniu alienacji ludzkiej przez zniesienie dawnego podziału pracy. Gdyby poziom życiowy, prywatne spożycie burżuazji zostało bez żadnych innych zmian zrównane ze spożyciem robotników, nie przyniosłoby to żadnej odczuwalnej zmiany. Nie chodzi też bynajmniej o inny rozdział tego samego dochodu wytwarzanego w tych samych warunkach. Nie chodzi również o to – na co Marks zwracał uwagę w polemice z lassalistami – by robotnik otrzymywał do indywidualnego spożycia pełną masę wytworzonej przez siebie wartości. To jest bowiem niepodobieństwem. Istnieje mnóstwo prac, które nie wytwarzaja wartości, a mimo to są społecznie niezbędne i muszą być

utrzymane w ustroju socjalistycznym. Nie ma mowy tedy, jak czytamy w *Krytyce programu gotajskiego*, o „nieokrojonym dochodzie z pracy". Z całości produktu społecznego trzeba zawsze potrącać znaczne sumy na odnowienie zużytych wartości, na rozszerzenie produkcji, na zabezpieczenie w wypadku niespodzianych klęsk, na koszty administracyjne, na spożycie zbiorowe (oświata, urządzenia zdrowotne), na opiekę nad niezdolnymi do pracy. Podstawowa różnica między kapitalistycznym a socjalistycznym spsobem wytwarzania polega na tym, że zniesiony zostaje system pracy najemnej, to jest sprzedaż siły roboczej i że *celem całej produkcji materialnej jest wyłącznie wartość użytkowa*. Innymi słowy, rozmiary i charakter produkcji we wszystkich jej dziedzinach będą w socjalizmie określane wyłącznie przez społeczne potrzeby, nie zaś przez dążenie do maksymalnej akumulacji wartości wymiennej; wymaga to, oczywiście, społecznego planowania produkcji. „Usunięcie kapitalistycznej formy produkcji pozwala ograniczyć *dzień roboczy* do *pracy niezbędnej*. Ta ostatnia, przy innych warunkach niezmienionych, rozszerzyłaby jednak swój zakres. Z jednej strony dlatego, że warunki życia robotnika stałyby się bogatsze i wzrosłyby jego potrzeby życiowe. Z drugiej strony, część dzisiejszej pracy dodatkowej, mianowicie praca potrzebna do utworzenia społecznego funduszu rezerwowego i funduszu akumulacji, zostałaby zaliczona do pracy niezbędnej" (*Kap*. I, 15, 4). Jak widać, odróżnienie pracy niezbędnej i dodatkowej utraciłoby sens w warunkach socjalistycznych, przy czym niecała praca byłaby wprawdzie opłacana bezpośrednio w formie płacy roboczej, ale cała wracałaby do społeczeństwa w różnych postaciach zbiorowego zaspokajania potrzeb.

Lecz nie samo zaspokojenie materialnych potrzeb, choćby znacznie pomnożonych, jest właściwą treścią wyzwolenia ludzkiego. Treścią tą jest osiągnięcie pełni człowieczeństwa i wszechstronności życia. Dlatego sprawa zniesienia podziału pracy w dawnej postaci jest dla Marksa tak doniosła. Podział pracy był do tej pory źródłem kalectwa duchowego i fizycznego, środkiem przymusowego wtłaczania jednostek w ogłupiającą jednostronność sprawności. Zadaniem socjalizmu jest nade wszystko *wyzwolenie wszystkich możności*, jakie człowiek każdy w sobie zawiera, niczym nieograniczony *rozwój jego osobowych sił* jako sił społecznych. W jakim więc sensie można powiedzieć, że socjalizm jest formą „ostateczną" człowieczeństwa? „Podobnie jak poznanie, tak też i historia nie może osiągnąć ostatecznego kresu w jakimś doskonałym stanie idealnym ludzkości" – pisał Engels (*Ludwik Feuerbach*... I). Socjalizm nie jest „ostatecznością" w tym sensie, by miał być społeczeństwem stagnacyjnym, w którym utrwalona suma potrzeb ludzkich miałaby warunki zaspokojenia i które wobec tego nie znałoby bodźców rozwojowych; jest natomiast „ostatecznością" o tyle, że zapewniałby, zdaniem Marksa, pełny nadzór społeczeństwa nad warunkami własnego życia, a więc nie wymagałby żadnych przewrotów społecznych, nie wprowadzał różnicy między rządzącymi a rządzonymi, nie ograniczał w niczym ludzkiej wolności tworzenia. *Tylko sama nieobecność społecznych granic dla swobodnego rozwijania wszystkich sił twórczych człowieka* charakteryzuje socjalizm, nie zaś nieobecność owego rozwoju i owej

twórczości. Ale rozwijanie sił twórczych nie oznacza bynajmniej po prostu ani przede wszystkim pomnażania materialnego bogactwa. Sławny fragment z III tomu *Kapitału* jest pod tym względem niezmiernie charakterystyczny: „Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna; leży więc ono z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej. Podobnie jak człowiek dziki, tak też człowiek cywilizowany musi walczyć z naturą, aby zaspokoić swoje potrzeby, aby zachować i reprodukować swój gatunek, a musi to czynić we wszystkich formach społeczeństwa i przy wszelkich możliwych sposobach produkcji. Wraz z jego rozwojem rozszerza się królestwo konieczności przyrodniczej, wzrastają bowiem potrzeby; zarazem jednak wzrastają siły wytwórcze, które owe potrzeby zaspokajają. Wolność w tej dziedzinie może polegać tylko na tym, że uspołeczniony człowiek, zrzeszeni producenci regulują racjonalnie tę swoją wymianę materii z naturą, poddają ją wspólnej kontroli zamiast być przez nią opanowani jako przez ślepą siłę; dokonują tej wymiany najmniejszym nakładem sił i w warunkach najbardziej godnych ich ludzkiej natury i najbardziej jej odpowiadających. *Zawsze jednak jest to królestwo konieczności.* Poza jego granicami rozpoczyna się *rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności.* Może ono wszakże rozkwitnąć jedynie na swej niezbędnej bazie, którą stanowi królestwo konieczności. Skrócenie dnia roboczego jest podstawową przesłanką" (*Kap.* III, r. 48, 3).

Mamy teraz schemat wartości, jakie wiąże Marks z socjalistycznym przeobrażeniem. Socjalizm, jako system społecznego zarządzania, jest usunięciem przeszkód, które nie pozwalają człowiekowi – wszystkim ludziom – uruchamiać własnych zasobów twórczych we wszystkich dziedzinach. Ta twórcza ekspansja ludzka, rozwijająca się w pełni wolności, jest właściwym celem człowieczeństwa. Zaspokajanie fizycznych potrzeb odbywa się w „królestwie konieczności" i czas na nie zużyty jest miarą zależności człowieka od przymusów naturalnych, od których uwolnić się całkowicie, rzecz jasna, niepodobna. Można jednak zminimalizować ich presję i można, co ważniejsze, znieść całkowicie formy przymusu związane ze swoiście społecznym życiem, to jest, doprowadzić do sytuacji, w której ludzie nie będą doświadczali własnego współżycia z innymi jako masy ograniczeń dla ich jednostkowego życia, ale pojmować będą własną indywidualność jako przejaw życia społecznego. Identyfikacja osobowego i zbiorowego życia nie będzie przeto dziełem przymusu – byłaby wtedy karykaturą własnych założeń – ale wyrastać będzie ze świadomości każdego osobnika, który własne swoje życie traktować będzie jako wartościotwórcze ze względu na innych. Problem odrębności bytu społecznego względem osobowości pojedynczych przestanie istnieć – nie dlatego, by anonimowa zbiorowość wchłonęła wszelki byt jednostkowy rozpuszczając go w jednorodnej bezbarwności, ale dlatego właśnie, że życie społeczne nie będzie wytwarzać form wyobcowanych względem osobników, przestanie zatem rodzić antagonizmy i realizować się będzie jako życie osobowe każdego, to jest jako twórczość. Przez to samo również stosunki społeczne staną się przejrzyste dla wszystkich, życie społeczne utraci swą tajemniczość i nie będzie produkować

mistyfikujących form religijnych, w jakich dotychczas, na skutek wyobcowania procesu społecznego spod władzy jednostek, wyrażało swą zagadkowość. „Religijny odblask rzeczywistego świata może w ogóle zniknąć dopiero wtedy, gdy stosunki praktycznego, powszedniego życia będą przejrzyście występowały przed człowiekiem w jego codziennym bycie jako rozumne stosunki ludzi między sobą i do przyrody. Ukształtowanie społecznego procesu życiowego, czyli materialnego procesu produkcji, wtedy dopiero zrzuci z siebie zasłonę z mistycznych mgieł, gdy stanie się dziełem swobodnie zrzeszonych ludzi i znajdzie się pod ich świadomą, planową kontrolą – co jednak wymaga takiej materialnej podstawy społeczeństwa, czyli szeregu materialnych warunków bytu, które ze swej strony są samorzutnym wytworem długiego i bolesnego rozwoju dziejowego" (*Kap.* I, r. 1, 4).

Tak więc radykalność przewrotu, ku któremu prowadzi ruch socjalistyczny, przewyższa wszystko, co dzieje znają. Jest to największe z wszystkich i ostateczne (w wyłożonym sensie) przeobrażenie. Socjalizm jest *novissimus*, jest końcem historii w dotychczasowym znaczeniu i początkiem historii rzeczywistej człowieczeństwa. Między innymi dlatego jego zerwanie z przeszłością jest radykalne, nie ma on potrzeby odwoływać się do żadnej tradycji, by usprawiedliwić siebie lub dojść do samowiedzy. „Rewolucja socjalna XIX stulecia nie z przeszłości, lecz jedynie z przyszłości czerpać może swą poezję. Nie może ona stać się sobą, póki nie wyzbędzie się zabobonnej wiary w przeszłość. Poprzednie rewolucje potrzebowały reminiscencji historycznych, by mamić się co do swojej własnej treści. Rewolucja XIX stulecia umarłym pozostawić musi grzebanie umarłych, by dotrzeć do swej własnej treści" (*Osiemnasty Brumaire'a...*, I).

Marks, po 1848 roku, przechodził kolejno fazy nadziei na rychłą rewolucję europejską i fazy otrzeźwień. Z każdym nowym okresem zamieszek, wojen lub kryzysu ekonomicznego nadzieje jego przybierały na sile. Rychło po 1848 roku porzucił optymistyczne przeświadczenie, że sprawa zagłady kapitalizmu już dojrzała i zwolennikom „akcji bezpośredniej" wyjaśniał, że robotnicy mają przed sobą 15, 20 czy 50 lat ciężkich zmagań, zanim przygotowani będą do władzy. Każdy nowy kryzys ekonomiczny czy polityczny ożywiał w nim jednak nowe oczekiwania, że tu czy ówdzie, w Niemczech, w Hiszpanii, w Polsce czy w Rosji zatleje ognisko rewolucyjne, którego pożar może przerzucić się na Europę. Zgodnie z założeniami swojej doktryny liczył teoretycznie na kraje najbardziej rozwinięte, ale niekiedy oczekiwał, że również kraj zacofany, jak Rosja, może, na skutek zbiegu okoliczności, sprowokować burzę, która stanie się prologiem światowego przewrotu. Okoliczność ta dała początek licznym a jałowym sporom ortodoksów co do tego, jakie właściwie warunki, na mocy doktryny, zwiastują z największym prawdopodobieństwem światową rewolucję proletariacką. W rzeczywistości doktryna sama warunków takich nie formułuje, a rozmaite i z różnych lat pochodzące wypowiedzi Marksa nie układają się, razem zestawione, w spójną całość. Widoczne jest, że niecierpliwość rewolucyjna i teoretyczne przeświadczenie o konieczności „dojrzałości ekonomicznej kapitalizmu" (a w Europie tylko Anglia, jak należy sądzić, osiągnęła

w jego oczach taką dojrzałość) walczyły w jego umyśle i że to jedno, to drugie brały górę zależnie od sytuacji. W jaki zaś sposób „dojrzałość ekonomiczną" kapitalizmu można by bliżej określić – tego Marks nie powiedział. W 1871 i 1872 roku przewidywał przy tym, że w krajach rozwiniętych, jak Anglia, Stany Zjednoczone i Holandia przejście do socjalizmu może się dokonać w drodze pokojowej propagandy, bez przemocy i powstań.

W każdym razie jednak, Marks z czasem doszedł do wniosku, że przejście do socjalizmu takiego, jak go sobie wyobrażał, nie może być natychmiastowe. W *Krytyce programu gotajskiego* zwrócił uwagę na to, że konieczne jest założenie okresu przejściowego między rewolucją a spełnieniem się ostatecznym socjalistycznych nadziei. W pierwszym, przejściowym okresie, prawa ludzi są proporcjonalne do ich pracy. „To równe *prawo* jest nierównym prawem dla nierównej pracy. Nie uznaje ono żadnych różnic klasowych, gdyż każdy jest tylko robotnikiem jak inni; ale uznaje milcząco nierówne osobiste uzdolnienia, a zatem i nierówną zdolność do pracy, jako przywileje naturalne. *Jest więc, z treści swej, prawem nierówności jak wszelkie prawo*". Ten przejściowy okres nosi na sobie jeszcze piętno społeczeństwa, z którego wyrósł; pod względem ekonomicznym kieruje się on zasadą „każdemu wedle pracy"; pod względem politycznym jest państwem *dyktatury proletariatu*, to znaczy władzą, która zachowuje jeszcze partykularno-klasowy charakter, lecz posługuje się przemocą w celu całkowitego zniesienia podziału klasowego. Dopiero w wyższej fazie komunistycznego społeczeństwa, kiedy ujarzmienie przez podział pracy zniknie, a z nim razem zniknie przeciwieństwo między pracą fizyczną i umysłową, kiedy rozwinięte siły wytwórcze zapewnią powszechny dostatek i praca będzie najważniejszą potrzebą życiową, społeczeństwo dojdzie do stanu, który określa hasło: każdy według zdolności, każdemu wedle potrzeb.

Jakkolwiek nie ma u Marksa drobiazgowych przewidywań co do organizacji przyszłego społeczeństwa, jego ogólna zasada jest wyraźna: socjalizm jest pełnym przywróceniem człowiekowi jego własnych sił jako własnych, pełnym „uczłowieczeniem", to znaczy pełnym panowaniem nad własną energią twórczą. Wszystkie konstytutywne jakości socjalizmu są wyprowadzalne z tego postulatu: podporządkowanie produkcji wytwarzaniu potrzebnych wartości użytkowych; zniesienie podziału pracy (w sensie: zniesienie jednostronności zawodowej, przyswojenie sobie umiejętności najróżniejszych, nie zaś, rzecz jasna, w sensie zniesienia wielkoprzemysłowej organizacji pracy na rzecz powrotu do wytwórczości rękodzielniczej); likwidacja odrębnej sfery życia politycznego i instytucji rządu poza administracją produkcyjną; zniesienie wszystkich społecznych źródeł nierówności (równość, jak pisał Engels, oznacza tylko zniesienie klas, nie zaś uniformizację osobników) i wszelkich w ogólności społecznych warunków ograniczających ludzką twórczość. Jest rzeczą nader charakterystyczną, że pokonanie kapitalizmu, wedle Marksa, przywraca „nie prywatną własność, lecz *własność indywidualną* opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej: *na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji wytworzonymi przez samą pracę*" (*Kap.* I, r. 24, 7). Marks mówi o własności *indywidualnej* jako *przeciwieństwie* własności kapitalistycznej.

W rzeczy samej, z tego punktu widzenia własność kapitalistyczna nie jest w tym sensie indywidualna, że realne osobniki ludzkie nie sprawują władzy nad procesem jej przemian i wzrostu, że rozwija ona własne prawa w formie anonimowej siły kapitału, która ujarzmia samego kapitalistę i bynajmniej nie leży w jego swobodnej dyspozycji. Socjalizm wszelako jest powrotem do sytuacji, w której tylko *realne podmioty ludzkie*, osobowe konkrety, istnieją prawdziwie i żadna bezosobowa moc społeczna nie wznosi się nad ich życiem. Własność jest również indywidualna, to znaczy, należy do zrzeszonych jednostek – a oprócz nich społeczeństwo jest niczym. Przypuszczenie, że Marks wyobrażał sobie socjalizm jako zrównanie konkretów osobniczych w bezosobowym, Comte'owskim bycie powszechnym, jako eliminację podmiotowości realnej, jest jedną z aberracji, jakie pojawiły się w dziejach recepcji jego dzieła. Prawdą jest tyle tylko, że dla Marksa osobowość nie określała się przez sam akt jej samoprzeżywania, to jest że nie wywodził on, po kartezjańsku, istnienia rzeczywistego z *cogito*, uważał bowiem, że złudzeniem jest akt czystej samowiedzy, odrywający się od świadomości życia społecznego, w którym osobowość się konstytuuje. Złudzenie to mogło zrodzić się, jego zdaniem, tylko w warunkach daleko posuniętego rozdziału pracy umysłowej od pracy produkcyjnej i w wyniku zapomnienia o związkach, jakie tę pierwszą z tą drugą wiążą. Osobowość jest zawsze bytem uspołecznionym, to znaczy człowiek realizuje siebie w zbiorowości; nie oznacza to jednak, by zbiorowość mogła czerpać swoje siły twórcze z jakichkolwiek innych źródeł aniżeli z osobowego, podmiotowego istnienia.

Z drugiej strony logika doktryny działała niezależnie od wyobrażeń jej autora, a fakt, iż doskonała i spontaniczna jedność ludzi jest nieosiągalna, sprawił, że wszelkie próby jej instytucjonalnego ustanowienia musiały przybrać postać jedynie możliwą, to jest dążenie do zniszczenia podmiotowości przez całość uosobioną w państwie. O tyle uprawomocnienie totalitaryzmu było realnym potencjałem doktryny.

4. *Dialektyka* Kapitału. *Całość i część, konkret i abstrakt*

W dotychczasowej historii jednak siły rzeczowe panowały nad konkretami ludzkimi. Stąd metoda skuteczna w zastosowaniu do kapitalistycznego społeczeństwa musi *każdy jego fragment rozumieć tylko przez odniesienie do całości*, w której funkcjonuje, a *każde zjawisko – jako fazę stającego się procesu.* W *Kapitale* Marks wraca niejednokrotnie do tego globalnego charakteru swojej metody. Żaden, najbardziej banalny akt ekonomiczny, choćby miliardy razy dziennie powtarzany akt kupna i sprzedaży czegokolwiek, jest nie do pojęcia bez zrozumienia *całości* funkcjonowania systemu kapitalistycznego „...każdy poszczególny kapitał jest tylko usamodzielnioną i jak gdyby obdarzoną indywidualnym życiem cząstką globalnego kapitału społecznego, podobnie jak każdy poszczególny kapitalista jest tylko indywidualnym elementem klasy kapitalistów. Na ruch kapitału społecznego składa się całokształt obrotów kapi-

tałów indywidualnych. Podobnie jak metamorfoza poszczególnego towaru jest ogniwem w łańcuchu metamorfoz świata towarów – cyrkulacji towarowej – tak też metamorfoza kapitału indywidualnego, jego obrót, jest ogniwem w ruchu okrężnym kapitału społecznego" (*Kap*. II, r. 18, 1). Podobnie: powstawanie przeciętnej stopy zysku sprawia, że każdy poszczególny kapitalista realizuje stopę zysku w rozmiarach stosownych do swojego udziału w globalnym kapitale społecznym, nie zaś w zależności od swoistego składu organicznego kapitału w reprezentowanej przez siebie dziedzinie wytwórczości. Tymczasem całe funkcjonowanie gospodarki kapitalistycznej podporządkowane jest wytwarzaniu maksymalnej masy wartości wymiennej w warunkach wszechstronnej zależności wszystkich poszczególnych ogniw procesu wytwarzania i obiegu kapitału. Gospodarka ta stała się *jednym* procesem i tylko jako taki może być rozumiana.

Ale ta reguła dialektyczna: sens zjawiska jest uchwytny tylko przez odniesienie do całości – nie oznacza wcale, że punktem wyjścia rozważań jest teoretycznie nie obrobiona, empiryczna „całość", czyli nieuporządkowana masa percepcji. Przeciwnie, taka „całość" jest w ogólności poznawczo nieuchwytna. Analiza *odtwarza konkret z abstraktów*, to znaczy z najprostszych kategorii społecznych, które zrazu krystalizują się w myśli jako izolowane twory i następnie dopiero wzbogacają się w analizie ich związków wzajemnych. W *Grundrisse* (Wprowadzenie) Marks opisuje w skrócie ten sposób rozumowania: „Wydaje się słuszne zaczynanie od tego, co realne i konkretne, a zatem na przykład w ekonomii od ludności, która stanowi podstawę i podmiot całego społecznego aktu produkcji. Tymczasem przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się to fałszywe. Ludność jest abstrakcją, jeżeli pominę na przykład klasy, z których się składa. Te klasy znów są czczym słowem, jeżeli nie znam elementów, na których się opierają, na przykład praca najemna, kapitał itd... Gdybym więc zaczął od ludności, dałbym chaotyczny obraz całości, a przez bliższe określenie dochodziłbym w drodze analizy do coraz prostszych pojęć; od wyobrażonego konkretu do coraz subtelniejszych abstrakcji, póki bym nie dotarł do najprostszych określeń... Ekonomiści XVII wieku na przykład zaczynają zawsze od żywej całości, od ludności, narodu, państwa, kilku państw itd.; ale kończą zwykle na tym, że w drodze analizy odkrywają kilka określających abstrakcyjnych ogólnych stosunków, jak podział pracy, pieniądz, wartość itd. Gdy te poszczególne momenty zostały już mniej lub więcej ustalone i wyabstrahowane, zaczęły powstawać systemy ekonomiczne, które poczynając od prostych pojęć, jak praca, podział pracy, potrzeba, wartość wymienna, dochodzą do państwa, wymiany między narodami i rynku światowego. Ta metoda jest oczywiście naukowo słuszna. *Konkretne jest konkretnym, ponieważ jest połączeniem wielu określeń*, a więc jednością różnorodności. W *myśleniu występuje więc ono jako proces łączenia, jako wynik, a nie jako punkt wyjścia*, mimo że jest ono rzeczywistym punktem wyjścia, a zatem też punktem wyjścia dla oglądu i wyobrażenia... abstrakcyjne określenia prowadzą do odtworzenia tego, co konkretne, w drodze myślenia. Hegel uległ dlatego złudzeniu, że ujmuje się to, co realne, jako wynik myślenia łączącego się w sobie, pogłębiają-

cego się w sobie i znajdującego się w samoczynnym ruchu, gdy tymczasem metoda wznoszenia się od abstrakcji do konkretu jest dla myślenia tylko sposobem przyswajania sobie konkretu, odtwarzania go jako konkretu duchowego. W żadnym razie jednak nie jest procesem powstawania samego konkretu".

Porządek ekspozycji rozumiejącej zjawisk społecznych jest tedy dla Marksa odwrotny aniżeli porządek faktycznej obserwacji. W wykładzie zaczynamy od najprostszych i najbardziej abstrakcyjnych jakości życia społecznego (wartość) i z ich pomocą odtwarzamy konkrety jako konkrety „duchowe", to jest przyswojone myślowo, opanowane teoretycznie. Całość w ten sposób odtworzona nie jest już tym, czym była w bezpośredniej obserwacji, nie jest chaotyczną masą percepcyjną, ale systemem pojęciowo uporządkowanych powiązań. W tym celu musimy posłużyć się metodą, powszechnie zresztą stosowaną w nauce, mianowicie metodą sytuacji idealnych zakładających pewne fikcyjnie proste, nie zakłócone niczym stosunki, by następnie dopiero analizować ich komplikacje.

W tym punkcie Marks stara się przenieść do ekonomii politycznej sposób myślenia, wprowadzony do nauki przez Galileusza i stanowiący właściwy początek nowożytnej nauki. Galileusz zdawał sobie sprawę, w rzeczy samej, że mechanika nie może być sprawozdaniem z rzeczywistego doświadczenia (jak sądzili empiryści XVI i XVII wieku, na przykład jeszcze Gassendi), ale że musi zakładać pewne stany idealne, nie spełnione nigdy w rzeczywistych warunkach eksperymentalnych – takie mianowicie, gdzie badane własności rzeczy przybierają wartości graniczne, nieosiągalne empirycznie (tak badał np. tor pocisku biegnącego w próżni – abstrahując od oporu powietrza, albo ruch wahadła, w którym nie bierzemy pod uwagę tarcia w punkcie zawieszenia itd.). Metoda ta stała się powszechnie uznanym warunkiem uprawiania wiedzy naukowej; nie ma w istocie nigdy warunków granicznych, które założone są w formułowaniu praw naukowych: nie ma ciał doskonale sprężystych, próżni mechanicznej, organizmu znajdującego się w danej chwili pod działaniem jednego tylko bodźca itd. Uprzednie założenie tych warunków jest wszelako niezbędne, byśmy mogli analizować rozmiary odchyleń, jakim podlegają wartości pewnych cech w rzeczywistych, empirycznie danych okolicznościach. Z tego punktu widzenia metoda Marksa pomyślana jest jako zastosowanie reguł ogólnie w nauce przyjętych. Marks rozważa zrazu tworzenie wartości przy fikcyjnym założeniu społeczeństwa, które składa się wyłącznie z burżuazji i proletariuszy; rozważa następnie proces powstawania wartości dodatkowej abstrahując od cyrkulacji i wprowadzonych przez nią odchyleń, rozważa dalej cyrkulację abstrahując najpierw od popytu i podaży itd. „W rzeczywistości popyt i podaż nie pokrywają się nigdy... Jednakże w ekonomii politycznej zakładamy, że popyt i podaż pokrywają się wzajemnie. W jakim celu to zakładamy? Po to, aby rozpatrywać zjawiska w ich prawidłowej postaci, odpowiadającej ich pojęciu, to jest rozpatrywać je niezależnie od pozorów wywoływanych przez zmiany popytu i podaży. Z drugiej strony zaś po to, aby odkryć, niejako uchwycić rzeczywistą tendencję tych zmian. Odchylenia te bowiem mają charakter przeciwstawny, nieustannie następują kolejno po sobie, przeto równo-

ważą się wzajemnie przez swe przeciwne kierunki, wskutek tkwiącego w nich przeciwieństwa" (*Kap*. III, r. 10).

Zachodzi jednakowoż istotna różnica między użyciem tej metody w fizyce i w ekonomii politycznej. Graniczne warunki zakładane w mechanice Galileusza były takie, byśmy mogli stwierdzić rozmiary odchylenia od nich w sytuacjach eksperymentalnych. Tego samego niepodobna zrobić w badaniu „globalnych" zjawisk społecznych. Nie mamy żadnych narzędzi, aby ilościowo oznaczyć stopień odchylenia rzeczywistego procesu od modelu. Dlatego też procedury Marksa dały następnie początek dyskusji na temat: co właściwie Marks opisuje w *Kapitale* – społeczeństwo rzeczywiste czy społeczeństwo-model teoretyczny? (pomijając oczywiście historyczne opisy, które z pewnością odnoszą się do określonych, jednorazowych sytuacji). Pewne uwagi Marksa dają się interpretować w ten sposób, iż przedmiotem jego rozważań nie był kapitalizm, jakim jest „naprawdę", ale kapitalizm zredukowany do uproszczonego schematu, który nigdzie w rzeczywistości nie jest spełniony. Lecz gdyby tak być miało – powstaje obawa, że cała analiza niejako w próżni wisi, gdyż nie znamy sposobów na porównanie modelu z historycznym zjawiskiem i nie wiemy, jak się właściwie ma jedno do drugiego. Z pewnością zaś nie było intencją Marksa opisanie pewnego „idealnego" (w sensie teoretycznym, nie normatywnym, rzecz jasna) społeczeństwa kapitalistycznego, bez troski o to, by model ten wyjaśniał funkcjonowanie rzeczywistej gospodarki oraz, nade wszystko, pozwalał przewidzieć jej dalsze losy. Jakież korzyści teoretyczne lub praktyczne można by, na przykład, osiągnąć z twierdzenia, że w „modelowym" kapitalizmie musi zachodzić spadek stopy zysku albo polaryzacja klasowa, jeśli w kapitalizmie empirycznym, na skutek różnych „zakłóceń" dzieje się inaczej? Analiza granicznego modelu może mieć wszakże wartość tylko wtedy, gdy mamy podstawy do oznajmienia: „kapitalizm, który by spełniał takie a takie warunki, podlegałby takim a takim przemianom, ponieważ jednak warunki te są tak a tak zakłócane, przemiany te odbywają się w nieco inny sposób, a mianowicie...". Lecz tego właśnie uczynić nie potrafimy, jeśli bowiem kapitalizm empiryczny zmienia się – przynajmniej w pewnych punktach – przeciwnie aniżeli kapitalizm teoretycznie wyobrażony, to – nawet gdy umiemy wyjaśnić *ex post* owe zmiany rzeczywiste – analiza wyobrażonego modelu jest mało użyteczna. A przecież bardzo wątpliwe jest twierdzenie, że prawo malejącej stopy zysku czy też prognozy odnoszące się do polaryzacji klasowej miały w umyśle Marksa taki oto sens, że są to tendencje kapitalizmu „idealnego", podczas gdy kapitalizm realny może je spełniać lub nie, zależnie od okoliczności. Marks z pewnością wierzył, że stopa zysku będzie nieuchronnie spadać w rzeczywistym kapitalizmie i że w rzeczywistym procesie historycznym będziemy obserwować zanik klas średnich. Próby interpretacji Marksa w tym duchu, iż cały *Kapitał* odnosi się do doskonałego, nie zaś rzeczywistego kapitalizmu, mają zneutralizować wartość empirycznych danych, które prognozy Marksa obalają (albowiem prognozy te jakoby nie były prognozami w sensie właściwym, lecz tylko teoretycznym rozważaniem, jak musiałby się zachowywać nie istniejący system doskonały). Lecz interpretacje takie okupują swój wynik –

neutralizację doktryny w stosunku do doświadczenia – ogołoceniem doktryny z treści i odebraniem jej wartości jako narzędzia analizy rzeczywistego społeczeństwa.

Prawa fizyczne zakładające nieosiągalne wartości graniczne są instrumentami, które wyjaśniają przebieg obserwowanych procesów. Natomiast idealne warunki badane przez Marksa mają wykrywać „istotę rzeczy" ukrytą pod empirycznymi „pozorami" (jak widać z cytowanego fragmentu i zresztą z wielu innych wypowiedzi Marksa, między innymi z twierdzenia, iż nauka byłaby zbyteczna, gdyby istota i zjawisko zbiegały się ze sobą). Pytanie polega jednak na tym, jaki jest właściwie status ontologiczny owej „istoty", której zjawiska mogą przeczyć i w jaki sposób upewnić się, że odkryliśmy „autentyczną" istotę, skoro środkiem takiego upewnienia się nie może być, z założenia, empiryczna obserwacja? Argument, że również istnienie atomów i genów przyjęte było wcześniej, niż mogło być potwierdzone obserwacją bezpośrednią, nie ma mocy przekonującej; atomy i geny miały wyraźny logiczny związek z empirią, służyły wytłumaczeniu obserwacji faktycznych, nie były zaś wynikiem dedukcyjnych zabiegów, które abstrahują od obserwacji. Dlatego zawsze, w stosunku do odkryć, które ujawniają „istotę rzeczy", należy zadać sobie pytanie, czy owa „istota" jest w sytuacji podobnej, jak były atomy za czasów Macha (który kwestionował ich realność) albo geny za czasów Morgana, czy raczej w takiej, jak „flogiston" w XVIII stuleciu, to jest, czy nie jest ona werbalnym pseudowyjaśnieniem, bez szans na empiryczne potwierdzenie.

Pewne jest jednak, że dla Marksa globalne podejście do zjawisk społecznych, to jest odnoszenie wszystkich poszczególnych kategorii do całości „systemu", obecne jest we wszystkich fazach jego analizy. Marks ze szczególnym naciskiem i wielokrotnie podkreśla, że jakości, które rozważa, nie mają żadnego „naturalnego", to jest percepcyjnie uchwytnego bytu, ale „byt społeczny", że w szczególności wartość nie jest żadną cechą fizyczną, ale jest stosunkiem społecznym *realnym*, który przybiera postać cechy rzeczy. „...przy badaniu form ekonomicznych na nic się nie zda mikroskop ani odczynniki chemiczne. Jedno i drugie musi zastąpić siła abstrakcji. Otóż w społeczeństwie burżuazyjnym *towarowa forma* produktu pracy, czyli *forma wartościowa* towaru jest *ekonomiczną formą komórkową*" (*Kap*. I, przedm. do I wyd.). „Wprost przeciwnie do zmysłowo namacalnej przedmiotowości ciała towaru, przedmiotowość wartości nie zawiera ani atomu materii naturalnej. Choćbyśmy więc poszczególny towar kręcili i obracali na wszystkie strony, jako rzecz posiadająca wartość, pozostanie on nieuchwytny. Gdy jednak przypomnimy sobie, że towary mają przedmiotowość wartości tylko dzięki temu, iż są wyrazami tej samej jednostki społecznej – pracy ludzkiej, że więc przedmiotowość ich wartości jest czysto społeczna, to stanie się rzeczą samą przez się zrozumiałą, iż może ona wyjść na jaw tylko w stosunku społecznym towaru do towaru" (*Kap*. I, r. 1, 3). Wartość nie jest przeto jakością tkwiącą w towarze niezależnie od jego obiegu; jako krystalizacja abstrakcyjnego czasu pracy rzecz jest nierozpoznawalna percepcyjnie. Że jest jednak tym właśnie – ujawnia się to w stosunku wzajemnym towarów na rynku, kiedy towar przyrównany jest do innego

towaru jako obiekt wymiany. „Z człowiekiem dzieje się poniekąd to samo, co z towarem. Ponieważ nie przychodzi na świat ze zwierciadłem w ręku, ani też jako filozof ze szkoły Fichtego: «ja jestem ja» – człowiek tedy przegląda się naprzód w innym człowieku. Dopiero dzięki stosunkowi do człowieka Pawła jako do podobnego sobie, człowiek Piotr odnosi się do siebie jako do człowieka" (*tamże*, r. 1, 3A, 2a). „...surdut wyrażając wartość płótna reprezentuje nie przyrodzoną własność obu rzeczy, lecz ich wartość, coś czysto społecznego" (*tamże*, 2b). „Zmieniamy np. formę drewna, gdy robimy z niego stół. Mimo to stół pozostaje drewnem, rzeczą bardzo zwyczajną i zmysłową. Ale gdy tylko występuje *jako towar*, przeobraża się w rzecz jednocześnie zmysłową i nadzmysłową" (*tamże*, r. 1, 4).

Zawiera się w tych wywodach, jak widać, założenie antynaturalistyczne, wedle którego życie społeczne wytwarza nowe jakości, niesprowadzalne do przyrodniczych i niedostępne percepcji bezpośredniej, a mimo to realne i określające procesy historyczne; nie są to, ściśle biorąc, nowe cechy przysługujące obiektom naturalnym, albo są nimi tylko w warunkach towarowego fetyszyzmu; są to odniesienia międzyludzkie, wytwarzające własne prawa. Stosunki międzyludzkie nie mogą być wyjaśnione jako przedłużenia czy specyfikacje stosunków znanych w przedludzkiej naturze – jak chciał Feuerbach. Tworzą one całości podległe prawom swoistym, a przeto również uczestnikom tych całości – podmiotom ludzkim – nadają osobliwości, nie dające się wykryć w pozaludzkim świecie. W tym sensie osobnik ludzki nie jest zrozumiały inaczej – ani sobie, ani teoretycznej analizie – aniżeli jako uczestnik społecznego procesu i nie jest również zrozumiały jako „byt naturalny" po prostu. W dalszym ciągu w mocy jest tedy aforyzm z 1843 roku: dla człowieka korzeniem jest sam człowiek. Przez uczestnictwo w stosunkach ludzkich przedmioty stają się również czym innym, niż są „same w sobie". „Murzyn jest Murzynem. Dopiero w określonych warunkach staje się on *niewolnikiem*. Przędzarka bawełny jest to maszyna do przędzenia bawełny. Jedynie w określonych warunkach staje się ona *kapitałem*. Wyrwana z tych warunków, tak samo nie jest kapitałem, jak złoto samo przez się nie jest *pieniądzem*, a cukier nie jest *ceną* cukru" (*Praca najemna i kapitał*, III).

Rozumiemy dzięki temu dokładniej Marksowską ideę powrotu do człowieczeństwa w socjalistycznym przewrocie. W warunkach socjalizmu bowiem, kiedy całość pracy użytecznej podporządkowana jest wartości użytkowej, maszyna przędzalnicza jest właśnie maszyną przędzalniczą, to jest narzędziem, z którego korzystają ludzie dla zaspokojenia swojej potrzeby odzieży. Jest ona także krystalizacją pewnego czasu pracy ludzkiej, ale nie jest mimo to wartością wymienną (przynajmniej w wyższej fazie społeczeństwa socjalistycznego), ponieważ produkty w ogólności nie są wymieniane wedle wartości, ale rozdzielane wedle potrzeb rzeczywistych. Dlatego los maszyny, podobnie jak każdego innego wytworu, nie jest zależny od jej stosunku do innych jako wartości. Rzeczy, które w gospodarce towarowej są *uczłowieczone pozornie*, mianowicie tak, iż przyjmują na siebie jakości, będące naprawdę tylko stosunkami ludzkimi, *tracą* ów pozór uczłowieczenia na rzecz *uczłowieczenia rzeczywiste-*

go, to jest, są przyswajane przez ludzi po prostu jako dobra użytkowe; są rzeczywistą własnością indywidualną. Człowiek nadal pozostaje „zwierzęciem społecznym" (Marks odwołuje się do tego Arystotelesowskiego stereotypu), to znaczy realizuje swoje możliwości twórcze jako wartości społeczne, ale w warunkach socjalizmu *abstrakt traci władzę nad konkretem ludzkim*. W tym sensie socjalizm jest *powrotem do konkretu*. Proces, w toku którego praca uprzedmiotowiona staje się rosnącą potęgą zniewalającą pracę żywą, a więc proces, w którym nie tylko uprzedmiotowienie działalności ludzkiej, ale właśnie jej alienacja jest dominująca – proces ten, jak pisze Marks w *Grundrisse...*, jest rzeczywisty, obecny w samym społeczeństwie, nie zaś tylko w wyobrażeniu robotników i kapitalistów. To odwrócenie jest wprawdzie historyczną koniecznością, bez której siły wytwórcze nie mogły były rozwinąć się tak, jak się rozwinęły faktycznie, ale nie jest bynajmniej absolutną koniecznością wszelkiej produkcji; „wraz ze zniesieniem *bezpośredniego* charakteru pracy żywej jako tylko *jednostkowej* albo też jako pracy ogólnej na sposób czysto wewnętrzny bądź czysto zewnętrzny, wraz z ustanowieniem działalności jednostek jako bezpośrednio ogólnej czy *społecznej*, odejmuje się przedmiotowym momentom produkcji ową formę alienacyjną; tym samym ustanowione one zostają jako własność, jako organiczne ciało społeczne, w którym jednostki odtwarzają siebie jako jednostki, ale jako jednostki społeczne" (*Grundrisse...* III, 3).

5. *Dialektyka* Kapitału. *Świadomość i proces historyczny*

Ale metoda dialektyczna *Kapitału* nie polega na tym tylko, iż ujmuje każdy fragment rzeczywistości kapitalistycznej jako składnik całości funkcjonującej wedle praw swoistych. Jej nie mniej ważną regułą – a nawet tym, co Marks sam uważa w niej za rys konstytutywny – jest rozważanie każdej formy zastanej jako fazy stającego się procesu, to jest badanie zjawiska w jego ewolucji historycznej. Marks nie przedstawił nigdzie swojej dialektyki w oddzielnym wykładzie – przy czym jasne jest, że metoda jego, podobnie jak Heglowska, nie daje się oddzielić od swego przedmiotu – ale charakteryzuje ją czasem ogólnie przy okazji szczegółowszych wywodów. Jednym z najczęściej cytowanych fragmentów na ten temat jest posłowie do drugiego wydania *Kapitału*, a zwłaszcza słowa: „Moja metoda dialektyczna jest nie tylko w założeniu różna od heglowskiej, lecz jest jej wprost przeciwstawna. Według Hegla proces myślenia, który on nawet przekształca w samodzielny podmiot pod nazwą idei, jest demiurgiem rzeczywistości stanowiącej tylko jego zewnętrzny przejaw. Według mnie zaś, przeciwnie, idea nie jest niczym innym, jak materią przeniesioną do głowy ludzkiej i przetworzoną w niej". W tym samym posłowiu Marks z aprobatą przytacza wykład własnej metody sporządzony przez rosyjskiego recenzenta *Kapitału* w 1872 roku. Wykład ten zwraca uwagę na to, że wedle Marksa ruch społeczny ma charakter „przyrodniczy", to znaczy dokonuje się mocą praw niezależnych od ludzkich zamiarów i świadomości i że

każda epoka dziejowa ma swoje własne prawa, ustępujące miejsca innym w następnej epoce. Jakoż, powiada Marks, dialektyka „w swym pozytywnym rozumieniu istniejącej rzeczywistości zawiera zarazem rozumienie jej negacji, jej nieuniknionego upadku, gdyż każdą formę dokonaną ujmuje w całości ruchu, a więc od jej strony przemijającej, gdyż przed niczym nie chyli czoła i z istoty swej jest krytyczna i rewolucyjna".

Sama ogólnikowa myśl o powszechnej przemienności zjawisk społecznych nie wystarcza wszelako dla skutecznej analizy. Cała historia dotychczasowa musi być ponadto ujęta przez odniesienie do jej form najwyższych; w szczególności dawne formacje stają się zrozumiałe dopiero przez zrozumienie ich wyników w społeczeństwie burżuazyjnym. „Społeczeństwo burżuazyjne jest najbardziej rozwiniętą i najbardziej zróżnicowaną historyczną organizacją produkcji. Dlatego kategorie, które wyrażają jego stosunki, zrozumienie jego struktury, pozwalają jednocześnie zrozumieć strukturę i stosunki produkcji wszystkich minionych form społecznych, z których szczątków i elementów ono wyrosło... Anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy. Zalążki wyższych form u niższych gatunków zwierząt mogą być zrozumiałe tylko wówczas, gdy te wyższe formy są już znane. Burżuazyjna ekonomia dostarcza więc klucza do antycznej itd. Bynajmniej jednak nie tak, jak to rozumieją ci ekonomiści, którzy zacierają wszystkie różnice i we wszystkich formach społecznych widzą formy burżuazyjne. Można zrozumieć daninę, dziesięcinę itd., gdy się zna rentę gruntową. Nie trzeba ich jednak utożsamiać" (*Grundrisse*... Wprowadzenie).

Co więcej, nie tylko minione formy społeczne są zrozumiałe przez odniesienie do obecnej, ale również obecna nabiera sensu dopiero przez odniesienie do swych losów *przyszłych*, to jest do tej formy, która ją zastąpi po jej nieuchronnym upadku. Pod tym względem myślenie Marksa różni się istotnie od heglowskiego, w założeniu nastawionego na interpretację rzeczywistości już minionej. Marks przejął od młodoheglistów ideę dialektyki wybiegającej w przyszłość, interpretującej zastany świat w perspektywie jego niechybnej zagłady.

Marks odwołuje się okazjonalnie w *Kapitale* do niektórych formuł heglowskich. Tłumacząc, na przykład, że nie każda masa wartości może w określonych warunkach społecznych stać się kapitałem, lecz że może nim się stać dopiero poczynając od pewnej wielkości, w której zdolna jest zatrudnić najemną siłę roboczą, Marks ukazuje ten fakt jako potwierdzenie Heglowskiego spostrzeżenia o przerastaniu zmian ilościowych w jakościowe (na pewnym ilościowym poziomie wartość zyskuje dopiero nową jakość: zdolność do panowania nad pracą żywą i do tworzenia wartości dodatkowej). Podobnie, pisząc o własności kapitalistycznej jako negacji indywidualnej własności prywatnej opartej na pracy, otwiera perspektywę socjalizmu jako *negacji negacji*, to jest jako powrotu do własności indywidualnej, lecz tym razem opartej na wspólnocie środków produkcji, nie na ich prywatnym posiadaniu.

Jednakże dialektyka, zarówno w ujęciu Hegla, jak Marksa, nie jest zbiorem reguł całkiem względem siebie niezależnych i całkiem obojętnych względem

swoistego tworzywa, do którego są stosowane. Gdyby była ona tylko „metodą", dającą się wyłożyć niezależnie od swego przedmiotu, Marks nie mógłby twierdzić, że jego dialektyka jest heglowskiej przeciwstawna z uwagi na heglowski idealizm: albowiem to, co później przedstawiane było jako prawa dialektyki, może być sformułowane w zupełnej niezależności logicznej od idealistycznego lub materialistycznego rozumienia dziejów. Tymczasem *kwestia stosunku świadomości do procesu historycznego należy do samej treści dialektyki* w Marksowskim rozumieniu. Jeśli bowiem dla Hegla dialektyka była historią rozszczepiania pojęć, w toku której świadomość dochodzi ostatecznie do rozumienia bytu jako własnego produktu, to dla Marksa jest ona historią materialnych warunków życia, w której formy świadomościowe i instytucjonalne nabierają pozornej autonomii, by następnie – w historii antycypowanej – powrócić do jedności ze swoją podstawą. Dialektyka jako sposób rozumienia świata jest wtórna względem dialektyki rzeczywistej tegoż świata, w tym mianowicie sensie, że sama teoria dialektycznego ruchu realności społecznej ma samowiedzę swojej zależności od historycznego procesu, który ją do życia powołał. Marks wielokrotnie powtarza, że teoria, która wyrażać ma interes klasy robotniczej, może powstać tylko z obserwacji rzeczywistego ruchu tej klasy jako jego świadoma nadbudowa. Rodząc się, wie ona, że nie jest niczym innym, jak teoretycznym odzwierciedleniem realnego procesu historycznego, nie zaś jego zewnętrzną kontemplacją; że jest wytworem faktycznej praktyki społecznej. „Jedność podmiotu i przedmiotu" jest ostatecznym wynikiem tego ruchu dialektycznego, ale sens tej jedności jest inny aniżeli w heglowskiej konstrukcji: jest to przywrócenie człowiekowi rzeczywistej funkcji samowiednego podmiotu historii, to znaczy sprawienie, by świadoma i wolna inicjatywa ludzka nie obracała się w swoich wynikach przeciwko sprawcom; podmiot panować będzie w pełni nad procesem własnego uprzedmiotowienia w produkcji i twórczości; uprzedmiotowienie nie będzie przeradzać się w wyobcowanie; konkrety ludzkie, żywe jednostki, przyswajać sobie będą swój produkt jako twór własny, pozbawiony samodzielnej, urzeczowionej mocy, która do tej pory władała ludźmi. Ruch historii będzie sterowany całkowicie przez świadomą wolę ludzką, która ze swej strony wiedzieć będzie, że jest tym, czym jest, to znaczy świadomością życiowego procesu. *Proces historyczny i proces swobodnego rozwoju świadomości staną się tym samym.*

Dialektyka Marksa jest opisem historycznego stawania, które wiedzie ku tej jedności świadomości i bytu społecznego. Jest to, podobnie jak u Hegla, opis ruchu, który wyłania z siebie sprzeczności, aby je przezwyciężać i dawać miejsce sprzecznościom kolejnym. Ruch poprzez sprzeczności jest ośrodkowym miejscem dialektycznej interpretacji świata. Ale „sprzeczność" nie jest sprzecznością logiczną. Nie jest również innym słowem dla nazwania po prostu konfliktu społecznego; o tym, że konflikty społeczne istnieją, wiedzieli ludzie od początku świata, lecz wiedza ta nie przeradzała się bynajmniej w dialektyczną hermeneutykę. Antagonizm klasowy w świadomych politycznie formach jest następstwem sprzeczności, założonych w całkiem nieuświadomionym „obiektywnym" procesie. Dla Hegla pojęcia ujawniały w rozwoju swoje sprze-

czności wewnętrzne, których przezwyciężanie prowadziło do powstawania wyższych form świadomości. Dla Marksa sprzeczności „dzieją się" w historycznym procesie, niezależnie od tego, czy są uświadamiane, czy mają formę pojęciową. Polegają one na tym, że pewne zjawisko wyłania sytuacje, które obracają się przeciw zawartej w nim i konstytutywnej dla niego tendencji. Najważniejszym miejscem dialektyki sprzeczności wewnętrznych kapitalizmu jest Marksowska analiza malejącej stopy zysku oraz kryzysów. Pokazuje ona, że to samo dążenie do maksymalizacji stopy zysku wywołuje skutek w postaci wzrostu kapitału stałego, a tym samym prowadzi do nieustannego spadku stopy zysku – wbrew założeniu. Ten sam pęd do nieustannego pomnażania absolutnej wielkości wartości dodatkowej prowadzi, w rezultacie kryzysów, do ruiny kapitałów, czyli do skutków przeciwnych owej „przyrodzonej tendencji" zawartej w samym kapitale (nie zaś tylko w intencji kapitalistów, ta jest bowiem wtórna). Kapitał tedy z niezróżnicowanej pierwotnie, jednolitej tendencji wyłania zjawiska, które stają jej na przekór, aż w końcu, bez względu na wszystkie wysiłki, doprowadzi tę sprzeczność do poziomu, na którym samo istnienie jego stanie się niemożliwe. Mamy zatem analogon Heglowskiego schematu rozdwajania pojęć, ale jest to schemat, który historia rozwija własną mocą, niezależnie od świadomości czyjejkolwiek – a świadomość uczestniczyła dotąd w tym procesie tylko jako zbiór złudzeń i mistyfikacji; powrót do jedności podmiotu i przedmiotu nie jest, jak u Hegla, odebraniem światu jego przedmiotowego charakteru, zniesieniem jego przedmiotowości w ogóle; człowiek nadal wszakże będzie uprzedmiotawiał swoje siły w toku pracy i nadal stać będzie w obliczu natury, której nie stworzył. Jest odebraniem zjawiskom społecznym charakteru rzeczowego, to znaczy pozbawieniem ich wszelkiej niezależności w stosunku do realnych, jednostkowych podmiotów ludzkich. Teoria dialektyczna, która cały ten proces opisuje, jest świadomością klasy robotniczej podniesioną do poziomu intelektualnego rozumienia.

Po tych wyjaśnieniach możemy Marksowską dialektykę scharakteryzować w całej ogólności jak następuje: *dialektyka jest świadomością klasy robotniczej*, która, uprzytomniając sobie własne położenie w jego opozycji względem społeczeństwa burżuazyjnego, rozumie dzięki temu zarówno całościowe funkcjonowanie tego społeczeństwa, jak cały miniony proces dziejowy, jako ruch wyłaniania sprzeczności wiodących ku antycypowanemu ich zniesieniu; świadomość dialektyczna, dzięki pracy abstrakcji, która zjawiska społeczne oczyszcza z ich przypadkowości i chwyta w zasadniczej strukturze, *ujmuje każdy składnik procesu dziejowego przez odniesienie do jego całości i tak również samą siebie ujmuje*; jej ostatecznym wynikiem jest obraz dalszego zaostrzania się sprzeczności, które – z udziałem jej samej jako świadomości dialektycznej – zniesione zostaną w rewolucyjnym wybuchu, by zakończyć prehistorię rodzaju ludzkiego i przywrócić jedność społeczeństwa jako podmiotu i społeczeństwa jako przedmiotu dziejów, albo *jedność historii i świadomości historii.*

W sformułowaniu tym wychodzi na jaw, że dialektyka nie jest metodą dowolnie przenośną na materiale i w dowolnych warunkach stosowalną, na podobieństwo na przykład metod rachunkowych. Istnieje ona jako metoda tylko

o tyle, o ile jest samowiedzą swego funkcjonalnego odniesienia do sytuacji klasy, której jest świadomością i tylko o tyle, o ile, będąc aktem rozumienia historii jest zarazem aktem jej antycypacji w praktycznym ruchu rewolucyjnego znoszenia sprzeczności zastanych. Nie ma zatem dialektyki poza praktycznym ruchem walki o społeczeństwo, którego idealny obraz w niej samej jest zawarty.

Na tej podstawie rozumiemy również, dlaczego Marks nie potrzebuje i nawet nie może, z punktu widzenia własnej metody, uzasadnić socjalizmu etycznie, to jest przedstawiać go po prostu jako zbioru wartości pożądanych. Wynika to nie stąd, by traktował go zwyczajnie jako „dziejową konieczność" i nie interesował się nim jako wartością lub, by zakładał absurdalną zasadę, że ludzie „powinni" zmierzać w kierunku wyznaczonym przez dzieje nie zajmując się treścią owego kierunku. Owa zbędność etycznych usprawiedliwień wynika stąd, że dla Marksa *sam akt rozumienia społeczeństwa burżuazyjnego rodzi się już jako akt praktyczny*, albo raczej, że rozumienie jest świadomościowym odpowiednikiem rzeczywistej praktyki rewolucyjnej i nie pojawia się niezależnie od niej. Obce jest tedy Marksowi rozdzielanie swej myśli na człony „faktyczne", „powinnościowe" i „technologiczne", to jest, obce mu jest zastanawianie się osobno nad tym, jaki jest świat, jakim być powinien, by spełnić pewne normy wartościowania i jakie środki mają być użyte, by tę powinność zrealizować. *Świat kapitalistyczny dany jest proletariatowi w tym samym akcie rozumienia, który wyrasta z aktu praktycznego znoszenia tegoż świata.* Ruch robotniczy powstał wcześniej niż teoria, która odzwierciedla jego rzeczywiste, choć zrazu nieświadome tendencje; teoria, gdy powstaje, powstaje od razu jako samowiedza tegoż ruchu. Ci, którzy ją sobie przyswajają, nie zyskują dzięki niej zbioru wartości, które narzucają się w postaci zewnętrznego imperatywu, ale zyskują świadomość celu, ku któremu faktycznie, choć bez jasnej świadomości teoretycznej, zmierzali. W procesie tym nie ma więc miejsca na arbitralne ustanawianie celów, by rozmyślać następnie nad możliwymi środkami ich urzeczywistnienia – jak w normalnym myśleniu technologicznie zorientowanym, gdzie cel jest irracjonalnie założony, a środki racjonalnie konstruowane wtedy, gdy cel został sformułowany. Ten sposób myślenia charakteryzuje właśnie moralistyczny socjalizm utopistów. Dla Marksa świadomość celu powstaje jako akt, w którym środki już stosowane nabierają teoretycznej przejrzystości dla uczestników procesu historycznego. Skoro ludzie faktycznie dążą do wyzwolenia spod ucisku i eksploatacji i skoro uświadamiają sobie następnie swoje dążenie jako składnik rzeczywistego ruchu „obiektywnej" historii, nie znajdują już żadnej potrzeby, by osobno ustanawiać imperatyw, głoszący, że w ogólności należy do wyzwolenia od ucisku dążyć albo że wyzwolenie to jest wartością. Ich nabyta świadomość jest „ocknięciem się" historii, nie zaś narzuceniem jej nowego zadania. Człowiek poznaje sam siebie tylko jako działającego – choć może łudzić się, czy nawet notorycznie dotąd się łudził, co do rzeczywistej treści własnej samowiedzy. Ruch zmierzający ku zniesieniu ludzkiego zniewolenia rozpoznaje siebie już od razu jako ten właśnie ruch, identyfikuje swoją pozycję jako ruchu walczącego, nie może więc zadać sobie py-

tania „o co walczyć?", chyba żeby uprzednio, w celu zadania sobie tego pytania, walki zaprzestał, a tym samym istnieć przestał. Dychotomia faktu i wartości, postrzegania i oceniania nie ma miejsca, gdzie by się mogła pojawić – przeciwnie, sama obecność tej dychotomii jest wytłumaczalna sytuacją ludzi, których ideały i marzenia wyrastają znacznie ponad rzeczywistość i nie są zakorzenione w realnościach historycznego ruchu; jest to zatem szczególna sytuacja świadomości, postrzegającej rozziew między sobą a światem, sytuacja epikurejska. W sytuacji klasy robotniczej, przeciwnie, rozumienie świata historycznego i praktyczne jego przeobrażenie pojawiają się w jednym i tym samym, niezróżnicowanym akcie; „powinność" nie musi i nawet nie może być „dodawana" do rozumienia jako osobny akt świadomości. Rozumienie historii jest jednocześnie uczestnictwem w niej, nie doświadcza tedy potrzeby osobnego samousprawiedliwienia. Dialektyka, chociaż jest regułą badawczą, jest także samowiedzą rzeczywistego ruchu historycznego i nie daje się uwolnić z tej sytuacji w postaci samoistnej logiki badania dziejów czy tym bardziej badania przyrody.

6. *Komentarz do teorii wartości i teorii wyzysku*

Marksowska teoria wartości była wielokrotnie krytykowana z różnych punktów widzenia, przede wszystkim jednak z punktu widzenia jej nieprzydatności w jakiejkolwiek empirycznej analizie. Po Conradzie Schmidtcie, który wysunął obiekcje przeciw stosowalności tego pojęcia, znamy tę krytykę z rozpraw Böhm-Bawerka (o którym przyjdzie wspomnieć później), Sombarta, Struvego, Bernsteina, Pareto, a w ostatnich latach – Joan Robinson i Raymond Arona. Pewne wątki powtarzają się w tych krytykach stale. Niepodobna zdawać sprawy z wszystkich szczegółów dyskuji, lecz warto przypomnieć jej najważniejsze punkty.

Po pierwsze więc, zwracano uwagę na to, że wartość w sensie Marksa jest niemierzalna, to jest, nie można podać wartości jakiegokolwiek towaru w jednostkach niezbędnego czasu pracy. Są dwa powody tej niemożliwości, każdy z osobna wystarczający. Jeden powód jest ten, iż w skład wartości każdego produktu wchodzi wartość narzędzi użytych w jego wytworzeniu, a także surowców, a także narzędzi użytych w produkcji tych narzędzi itd. w nieskończoność. Wprawdzie, wedle Marksa, narzędzia nie tworzą nowej wartości, ale tylko przenoszą na produkt część wartości w nich skrystalizowanej; jednakże, gdybyśmy mieli wyliczyć wartość produktu w jednostkach czasu pracy, musielibyśmy również wartość narzędzi do takich jednostek zredukować, co jest jawnym niepodobieństwem. Drugi powód jest taki, że niepodobna zredukować różnych rodzajów pracy do wspólnej miary. Praca ludzka opiera się na różnym zasobie kwalifikacji i, z punktu widzenia doktryny Marksa, czas pracy złożonej musiałby być mierzony z uwzględnieniem czasu pracy, włożonego w nabycie kwalifikacji przez pracującego. Lecz i tego zrobić nie sposób. Powiedzenie, normalnie

w takich wypadkach przez marksistów w obronie używane, iż rynek pracy „żywiołowo" redukuje pracę złożoną do wspólnej miary z pracą prostą, nie ma wartości argumentacyjnej, gdyż znaczy ono właśnie tyle, że niepodobna obliczyć wartości niezależnie od ceny – co właśnie jest przedmiotem obiekcji. Zresztą wartość siły roboczej (jeśli założyć, za Marksem, że siła robocza, nie zaś praca, jest przedmiotem wymiany w gospodarce towarowej) podlega, podobnie jak wartość innych towarów, rozmaitego rodzaju zależnościom, w szczególności prawom popytu i podaży, nie ma więc żadnego powodu sądzić, że różnice płac stosowne do złożoności pracy, odpowiadają rzeczywistym różnicom czasu pracy niezbędnego dla „wyprodukowania" odpowiednich kwalifikacji u robotnika.

Jeśli wszelako niepodobna obliczyć wartości niezależnie od cen, wówczas twierdzenie, że ceny faktyczne oscylują wokół rzeczywistej wartości, nie może być w żaden sposób sprawdzone.

Marks wiedział, oczywiście, że rzeczywiste ceny określane są przez różne czynniki: między innymi przez wydajność pracy, przez stosunek podaży i popytu, przez przeciętną stopę zysku. Jeśli w pierwszym tomie *Kapitału* abstrahował od wpływu innych okoliczności na ceny, to nie z tej racji, by wierzył, że wartość i cena się pokrywają (toteż nie ma powodu wytykać mu sprzeczności między tomem pierwszym a trzecim, który zajmuje się między innymi powstawaniem przeciętnej stopy zysku), ale ze względów metodycznych. Ale rzecz w tym, że niepodobna ilościowo wymierzyć, jaki udział w cenach rynkowych mają wszystkie okoliczności, jakie je kształtują. Jeśli Smith sądził, że w społeczeństwach prymitywnych ludzie wymieniali między sobą produkty wedle czasu pracy zużytego na ich wytworzenie, jeśli Engels, broniąc teorii wartości, wywodził, że na tej samej zasadzie odbywała się wymiana jeszcze w późnym średniowieczu, to teoria wartości nie jest dzięki temu w lepszej sytuacji. Zakładając, że tak było istotnie, mamy prawo powiedzieć tyle, że w gospodarce prymitywnej wymiana odbywała się wedle proporcji określonych czasem pracy, a w rozwiniętej gospodarce towarowej proporcje te są inne, przy czym czas pracy pozostaje jednym z czynników, lecz nie jedynym, wpływającym na ceny. Jednak Marks wiedząc, że ceny formowane są przez różne okoliczności utrzymywał zarazem, że wartość rzeczywista określa się jedynie społecznie niezbędnym czasem pracy. Innymi słowy: jego teoria nie odpowiadała na pytanie „co określa ceny?", lecz na pytanie „czym naprawdę jest wartość?". Otóż chodzi o właściwy sens tego pytania i o możliwość uzasadnienia jakiejkowiek na nie odpowiedzi.

Jest to drugi punkt, powtarzający się często w krytyce. W jaki sposób wyobrazić sobie dowód twierdzenia, że wartość „realna" (a więc to właśnie, co nazywano w średniowieczu sprawiedliwą ceną, a w klasycznej ekonomii ceną naturalną) towaru jest określona czasem pracy? Co oznacza w ogólności wyrażenie „prawo wartości" używane przez Marksa? Prawem nazywamy zwykle twierdzenie mówiące, że w określonych warunkach zachodzą określone zjawiska. Lecz nie widać, by definicja wartości Marksa

dała się sformułować w postaci prawa. Najogólniejsze twierdzenie, które mogłoby pretendować do miana „prawa", choć nie mogłoby mieć charakteru ilościowego, orzekałoby, że w ogólności zmiany wydajności pracy mają wpływ na zmianę cen. Lecz nie jest to teoria wartości w sensie Marksa. Ta ostatnia nie powiada bowiem po prostu, że czas pracy ma wpływ na ceny, ale że jest on jedynym czynnikiem tworzącym wartość. Powiedzenie to nie jest żadnym prawem, lecz arbitralną definicją, której ani uzasadnić niepodobna ani użyć dla jakichkolwiek celów w empirycznym opisie zjawisk ekonomicznych. Skoro nie ma przejścia od wartości do ceny, nie ma również przejścia od teorii wartości do opisu jakichkolwiek rzeczywistych procesów ekonomicznych.

Marksiści pospolicie zwracali uwagę na to, że takie zjawisko, jak na przykład ruina drobnych przesiębiorstw przez wielkie jest potwierdzeniem prawa wartości lub że nawet dowodzi ono, że kategoria „pracy abstrakcyjnej" Marksa jest realnym zjawiskiem ekonomicznym (Lukács). Jest to wszakże nadużycie słów. Że drobne przedsiębiorstwa nie wytrzymują konkurencji z wielkimi w wyniku niższej wydajności pracy – jest to fakt, w którego opisie teoria wartości nie jest do niczego potrzebna: wystarczy pojęcie kosztów produkcji. Że technika bardziej pracochłonna jest wypierana przez technikę mniej pracochłonną (przynajmniej w bardzo wielu wypadkach) – można to wyjaśnić analizą cen, które, w odróżnieniu od wartości, stanowią empiryczne zjawisko; dodanie, że „prawo wartości" działa w tym procesie, nie sprawia, aby proces ów stawał się lepiej zrozumiały, w szczególności, gdy nie wiadomo, czym właściwie jest „prawo wartości", jeśli jest czymś innym niż definicja wartości, ta zaś z pewnością nie jest prawem.

Oto dlaczego empirycznie zorientowani ekonomiści uważają teorię wartości Marksa za bezużyteczną, bo niestosowalną w empirycznym opisie zjawisk. Nie chodzi przy tym o to, że „rzeczywista" wartość jest czym innym, niż Marks sądził, ale o to, że w ogólności pytanie, czym jest naprawdę wartość?, nie ma sensu naukowego, jeśli znaczy coś innego niż pytanie o warunki tworzenia się cen. Stąd zarzucano Marksowi, że teoria jego ma charakter metafizyczny (w pejoratywnym sensie słowa używanym przez pozytywistów), czyli że pretenduje do wykrycia „istoty" zjawiska ukrytej poza „powierzchnią", lecz nie podaje żadnych metod, które by pozwalały empirycznie potwierdzić albo obalić twierdzenia do tej „istoty" się odnoszące. Zarzut, że Marks poszukuje „substancji" wartości, był wprawdzie nieraz przez marksistów odpierany powiedzeniem, iż wartość w sensie Marksa nie ma być żadną „substancją", gdyż jest stosunkiem społecznym i nie istnieje poza wymianą towarową. Lecz refutacja ta nie jest dobra, jeśli nawet słowo „substancja" jest użyte niewłaściwie (chociaż Marks używa tego słowa w tym właśnie kontekście). Marks istotnie odrzuca *explicite* myśl, iżby wartość wymienna tkwiła w towarze immanentnie, to jest niezależnie od procesów społecznych wymiany, w których towar uczestniczy. Jeśli jednak odróżnimy wartość od wartości wymiennej, wówczas możemy powiedzieć, że każdy towar „reprezentuje" albo „jest krystalizacją", albo

„jest nosicielem" (wszystko to metafory) pewnej sumy pracy, jaką weń włożono, wartość wymienna natomiast „ujawnia" wartość w procesie konfrontacji towarów na rynku. Wartość wymienna ma zatem za warunki istnienia zarówno fakt gospodarki towarowej (i w tym sensie jest, wedle Marksa, zjawiskiem historycznym i przejściowym) oraz istnienie samej wartości, czyli „skrystalizowanego czasu pracy". Istnienie tej ostatniej nie jest zależne od systemu produkcji i wymiany, skoro ludzie zawsze wydatkowali pracę na tworzenie różnych przedmiotów. Tym samym jednak wartość jest immanentną jakością rzeczy, która w pewnych warunkach społecznych „przejawia się" jako wartość wymienna. Jeśli jednak twierdzenie ma znaczyć coś innego aniżeli koniunkcję dwóch niezależnych logicznie twierdzeń empirycznych – że większość przedmiotów użytkowych jest dziełem pracy i że czas pracy jest jednym z czynników wpływających na ceny – jeśli znaczy, że istnieje coś takiego jak „rzeczywista", chociaż niemierzalna wartość niezależna od ceny, wówczas mamy do czynienia z typowym przykładem jakości ukrytej tego typu, który nauka nowoczesna tępiła poczynając od XVII wieku. Otóż nie może być wątpliwości co do tego, że Marksowi, w jego teorii wartości, nie chodziło o dwa przytoczone sądy empiryczne, lecz o stwierdzenie, czym jest prawdziwie wartość i wartość wymienna. Twierdzenie, że rzeczywista wartość nie jest niczym innym, jak skrystalizowanym czasem pracy, ma taki sam status ontologiczny, jak twierdzenie, że opium usypia, ponieważ ma siłę usypiającą: mówi o pewnej ukrytej jakości, która „przejawia się" w jakościach empirycznych (mianowicie w fakcie, że opium usypia, lub że towary są wymieniane), ale która nie pozwala nam w owych empirycznych jakościach ani wyjaśnić, ani przewidzieć niczego, co nie mogłoby być wyjaśnione lub przewidziane bez jej udziału.

Istnieje jeszcze jedna formuła, która mogłaby pretendować do tego, iż podaje treść prawa wartości. Jest to twierdzenie Marksa, iż suma cen równa się sumie wartości. Lecz również to twierdzenie nie jest niczym uzasadnione, a sens jego nie jest jasny. Jeśli bowiem przedmiotem sprzedaży są obiekty nie posiadające wartości (jak ziemia, której cena jest rentą antycypowaną), to znaczy to, iż owa równość cen i wartości nie realizuje się dla żadnego określonego momentu, ale tylko w jakimś nieokreślonym i nie dającym się określić odcinku czasu. Nie wiadomo więc, ani jak to twierdzenie mogłoby być sprawdzone (skoro nie można wartości wyrazić ilościowo), ani – jaki jest jego właściwy sens (skoro ów okres, do którego się odnosi, nie ma żadnych granic dających się racjonalnie wyznaczyć).

Warto wspomnieć o jednej uwadze, którą Marks czyni w *Przyczynku*. Skoro wartość wymienna towarów, powiada on, jest stosunkiem wartości wymiennych jednostek pracujących, to powiedzenie, że praca jest jedynym źródłem wartości, jest tautologią. Wydaje się, że jest to jedyny w dziele Marksa zwrot tego rodzaju. Lecz jest niepojęte, w jaki sposób twierdzenie, które jest tautologią, mogłoby jednocześnie być realnym „prawem" rządzącym faktycznymi procesami społecznymi.

Jako interpretacja zjawisk ekonomicznych Marksowska teoria wartości nie spełnia postulatów normalnie stawianych teoriom naukowym, w szczególności postulatu falsyfikowalności. Można jednakowoż bronić jej walorów na innej zasadzie, jeśli mianowicie pojmujemy ją jako filozoficzną antropologię (czy też, za Jaurèsem, „metafizykę społeczną"), która jest dalszym ciągiem teorii alienacji i stara się uchwycić pewną cechę życia społecznego ważną dla filozofii historii: fakt, że ludzkie uzdolnienia, talenty i wysiłek, gdy przybierają formę towarów, przeobrażają się w abstrakcyjne nośniki pieniądza i podlegają anonimowym prawom rynku, nad którymi producenci nie sprawują kontroli. Teoria wartości nie jest wyjaśnieniem mechanizmów funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej, ale krytyką *odczłowieczenia przedmiotu*, a tym samym odczłowieczenia samego *podmiotu* w gospodarce, gdzie „wszystko jest na sprzedaż". Jest to dalszy ciąg romantycznego ataku na społeczeństwo poddane wszechwładzy pieniądza.

Należy zauważyć, że te analizy Marksa, które w mniejszym lub większym stopniu poddają się empirycznym rygorom, a więc teoria malejącej stopy zysku lub schematy reprodukcji z II tomu *Kapitału*, nie są logicznie zależne od teorii wartości (bez względu na pogląd Marksa w tej sprawie) i można w ich rozważaniu teorię tę pominąć.

Jak była o tym mowa, w skład teorii wartości wchodzi twierdzenie (swoiste dla Marksa), wedle którego praca jest nie tylko miarą wartości, ale jej jedynym źródłem. Logicznie oba te zdania o wartości są niezależne od siebie, gdyż nie ma sprzeczności logicznej między twierdzeniem, że praca jest jedyną miarą wartości, lecz nie jest jej jedynym źródłem, albo przeciwnie, że jest jedynym źródłem nie będąc jedyną miarą.

Otóż twierdzenie, że praca ludzka jest jedynym źródłem wartości i związane z tym odróżnienie pracy produkcyjnej od nieprodukcyjnej, nie jest także uzasadnione. Nie jest jasne, dlaczego gdy wieśniak orze ziemię przy pomocy konia, wieśniak tworzy nowe wartości, koń zaś nie tworzy żadnych, lecz tylko przenosi swoją wartość, już posiadaną, na produkt. Jak się wydaje, sens tego arbitralnego twierdzenia ujawnia się raczej w jego konkluzji, tak dla Marksa ważnej: kapitał nie tworzy wartości. Marks wiedział o tym (jest to silnie podkreślone w *Grundrisse*), że kapitał jako siła organizująca wytwórczość, podnosi niezmiernie wydajność pracy; mimo to utrzymywał (za Ricardo), że przyczynia się on tylko do pomnażania wartości użytkowych, nie zaś wartości wymiennych. Jeśli jednak tak jest, to kapitał jest faktycznie źródłem realnego bogactwa, to jest przyrostu przedmiotów użytkowych, chociaż suma wartości owego bogactwa będzie taka sama niezależnie od jego rozmiarów, jeśli tylko włożona w nią będzie taka sama ilość godzin pracy (zredukowanych do „pracy prostej"). Wzrost ogólnego bogactwa społecznego nie ma zatem nic wspólnego ze wzrostem wartości. Możemy sobie wyobrazić społeczeństwo, w którym cała produkcja byłaby zautomatyzowana doskonale, a więc społeczeństwo, które w ogóle nie wytwarzałoby żadnych wartości (w sensie Marksa), lecz wytwarzałoby wielkie ilości bogactwa, czyli wartości użytkowych. Żadne prawa

logiczne, fizyczne ani ekonomiczne nie sprzeciwiają się temu, by takie wyimaginowane społeczeństwo oparte było na kapitalistycznej własności, chociaż nie zatrudniałoby w ogóle robotników wykonujących pracę produkcyjną, a więc nie używałoby „pracy żywej".

Dlatego krytyka Marksa, ośmieszająca mniemanie, że pieniądze mają magiczną moc samorozmnażania się, skoro można z nich czerpać procenty, jest zbyt łatwa. Że wartości nie rozmnażają się dzięki kapitałowi, jest to u Marksa po prostu logiczna dedukcja z samej definicji wartości i nie można jej zaprzeczyć, gdy się tę definicję przyjmie; lecz właśnie ani logiczne, ani empiryczne względy nie wystarczają do jej przyjęcia. Że zaś kapitał przyczynia się do mnożenia wartości użytkowych (przez organizację pracy), to założeniom Marksa się nie sprzeciwia. Tym samym jednak sprawa wzrostu bogactwa społecznego i jego rozdziału nie ma związku z teorią, która w pracy upatruje jedyne źródło wartości, ponieważ sprawa mnożenia wartości wymiennych (w odróżnieniu od mnożenia towarów i od ich cen) po prostu nie ma sama przez się znaczenia dla społeczeństwa. Ma znaczenie masa tworzonych bogactw, forma ich sprzedaży, forma rozdziału produktów, wyzysk: lecz w rozważaniu tych wszystkich kwestii wiara, że tylko robotnik tworzy wartości, nie pomaga w niczym oprócz wzniecania oburzenia na widok faktu, iż „jedyny rzeczywisty" producent ma mały udział w produktach ze swej pracy, podczas gdy kapitalista zagarnia zyski wyłącznie na mocy tytułu własności, niczym się nie przyczyniając do mnożenia wartości. Poza tym moralnym sensem nie jest jasne, w jaki sposób teoria ta miałaby się przyczynić do rozumienia mechanizmów kapitalistycznej gospodarki (przy czym jednak – powtórzyć należy – Marks odrzucał zdanie socjalistów ricardiańskich, którzy z teorii wartości wysnuwali wniosek, iż robotnikowi należy się ekwiwalent jego produktu).

Odróżnienie pracy produkcyjnej od nieprodukcyjnej u Marksa występuje w dwojakiej postaci. W jednym sensie praca produkcyjna (jak czytamy w *Grundrisse*) to praca, która przyczynia się do tworzenia kapitału. W tym sensie tylko do kapitalistycznej produkcji można stosować to rozróżnienie. W innym sensie pracą produkcyjną jest praca, która w ogólności tworzy wartości, niezależnie od społecznych warunków jej zastosowania. Odróżnienie to było przedmiotem długich debat wśród marksistów, jako że granica między tymi rodzajami pracy była nader nieprzejrzysta. Na ogół lektura Marksa nasuwa myśl, że praca produkcyjna to fizyczny wysiłek polegający na obróbce materialnych obiektów; okazjonalnie jednak widać, iż Marks gotów był zaliczać do „producentów" również tych, którzy sami nie zużywając energii fizycznej dla bezpośredniego obrabiania materii, przyczyniają się jednak w inny sposób do tej obróbki (np. inżynierowie czy projektanci w zakładach technicznych). Wtedy jednak granica staje się zupełnie nieokreślona i stąd nie kończące się dyskusje, które zresztą w krajach socjalistycznych miały pewien sens praktyczny. Można było bowiem zastanawiać się nad tym, czy praca lekarza jest czy nie jest produkcyjna (z ekonomicznego punktu widzenia praca lekarza polega na reprodukcji siły roboczej, czyli powinna uchodzić za czynność produkcyjną; lecz na tym samym polega także płodzenie dzieci, co już nasuwa wątpliwości).

To samo dotyczy, na przykład, pracy nauczyciela, który także przyczynia się, przynajmniej w pewnych okolicznościach, do „produkowania" umiejętności ważnych w przemyśle, a więc chyba też tworzy wartości. Praktyczny sens tych dyskusji polegał na tym, że w gospodarce, w której usiłowano z większym czy mniejszym (najczęściej mniejszym) powodzeniem stosować kryteria z Marksowskiej teorii przejęte, praca oceniana jako produkcyjna zasługiwała na większy respekt i wyższą płacę; stąd wyjątkowo nędzne płace nauczycielstwa i personelu służby zdrowia miały teoretyczne uzasadnienie, póki zaliczano je do nieprodukcyjnych kategorii. Inną konsekwencją było zaliczenie całej dziedziny usług do czynności nieprodukcyjnych, a wobec tego jej zupełne lekceważenie w planowaniu.

W tej chwili odróżnienie to jest coraz bardziej anachroniczne i nie wiadomo dokładnie, jakim celom miałoby służyć; procent ludności, której praca polega na bezpośrednim fizycznym oddziaływaniu na materialne obiekty, w naturalny sposób maleje wraz z postępem technicznym, a wzrost ogólnego bogactwa w coraz mniejszym stopniu jest zależny od ich ilości.

Nie jest również jasne, na jakiej zasadzie opierał się pogląd Marksa, iż robotnik sprzedaje swą siłę roboczą, nie zaś pracę. Jeśli założymy, wraz z Marksem, że praca, będąc źródłem wartości, sama wartości nie ma, to nie wynika z tego, że praca nie może być sprzedawana; wszakże, zdaniem Marksa, sprzedawane są różne rzeczy, które nie mają wartości; sprzedawane są także czynności, które wartości w jego sensie nie tworzą. Prawdopodobnie Marksowi chodziło o to, że gdy kapitalista kupuje siłę roboczą, wówczas, stosownie do praw gospodarki kapitalistycznej, ma on *prawo* i uważa, że ma prawo zmuszać robotnika do pracy w granicach fizjologicznej wytrzymałości albo i poza tę granicę, że więc jest właścicielem robotnika w ciągu dnia roboczego, który opłaca. Lecz uprawnienie kapitalisty do wyciskania maksimum wysiłku z robotnika i do nieograniczonego przedłużania dnia roboczego nie jest prawem wbudowanym w gospodarkę kapitalistyczną, ale cechą pewnej wczesnej fazy tej gospodarki. Czy rzeczywiście kapitalista ma takie uprawnienie – zależy to od prawodawstwa i od nacisku, jaki klasa robotnicza na prawodawstwo wywiera; o żadnym kraju kapitalistycznym obecnie nie można powiedzieć, iż działa w nim tego rodzaju uprawnienie. A gdyby nawet kapitalista uważał, że ma prawo do wszystkiego, co fizycznie potrafi z robotnika wycisnąć, to, skoro jego roszczenia nie mogą być spełnione z racji prawnych czy innych, nie ma powodu twierdzić, iż w kapitalizmie nadal działa prawo sprzedaży siły roboczej. Nie wiadomo więc, w jaki sposób twierdzenie Marksa miałoby się przyczyniać do zrozumienia mechanizmów gospodarki. Również walka robotników o skrócenie dnia roboczego i ograniczenie wyzysku nie wymaga takiej teorii by ją zrozumieć.

Wszystkie charakterystycznie Marksowskie odróżnienia i pojęcia związane z teorią wartości są wyrazem ideologicznej jego postawy, która zakłada, iż kapitalizm zasadniczo nie może być zreformowany, że gospodarka kapitalistyczna podlega niezłomnym prawom, na mocy których płace robocze muszą być wciąż spychane do granicy wartości siły roboczej (ich podnoszenie tłumaczy

się wzrostem potrzeb, który z kolei może być nieograniczony, a więc w dowolnych warunkach płac teoria, iż robotnik sprzedaje siłę roboczą stosownie do jej wartości daje się utrzymać), a użytkowanie siły roboczej przez kapitalistę nieustannie będzie zmuszać robotnika do wydatkowania maksimum swojej fizycznej wydolności. W warunkach, w których opór przeciwko wyzyskowi nie tylko okazał się skuteczny, ale radykalnie przeobraził całe życie społeczne, teoria wartości i jej derywaty nie tylko nie są potrzebne w wyjaśnianiu gospodarki współczesnego świata, ale wyjaśnianie to utrudniają, gdyż zaciemniają ogólny obraz nie istniejącymi prawami, do których wyznawania ortodoksi marksistowscy czują się zobowiązani.

Nie wynika z tego, rzecz jasna, by kapitalista nie był zainteresowany w możliwie największym zysku i nie stosował wszelkich środków, które mu zdołają ów zysk zapewnić. Lecz ta zdroworozsądkowa prawda nie wymaga wcale uznania teorii wartości.

Nie wymaga również teorii wartości fakt wyzysku, który może być określony w zgodzie z intencjami Marksa, lecz w niezależności logicznej od teorii wartości. Marks charakteryzuje wyzysk przez pojęcie pracy nieopłaconej, to jest tej nadwyżki wartości, jaką przywłaszcza sobie kapitalista po odtrąceniu kosztów odtworzenia kapitału stałego, kosztów surowców oraz płac roboczych. Z drugiej strony jednak Marks sam wyśmiał pomysł utopistów (a także Lassalle'a), wedle którego robotnik powinien dostawać w formie płacy roboczej pełny ekwiwalent wytworzonych przez siebie wartości, jako że zwrot taki w żadnym społeczeństwie nie jest najoczywiściej możliwy. Zniesienie wyzysku polegać miało, jego zdaniem, nie na tym, iż robotnicy będą otrzymywać równoważnik produktów wytworzonych, ale na tym, że wartość dodatkowa, której nie otrzymują w postaci płac roboczych, wraca w innej formie do społeczeństwa, mianowicie w postaci nowych inwestycji, rezerw na wypadek klęsk, płac za prace nieprodukcyjne, lecz społecznie niezbędne (usługi, administracja itd.) oraz kosztów utrzymania ludności niezdolnej do pracy. Lecz wartości dodatkowe w społeczeństwie kapitalistycznym tak samo wracają do społeczeństwa w tych wszystkich formach oprócz tej części, która przeznaczona jest na spożycie burżuazji. Obecność tej właśnie ostatniej części nadaje pojęciu wyzysku ów sens moralny, który ujawnia się zwłaszcza wtedy, gdy kontrast między luksusowym spożyciem burżuazji a ubóstwem najemników jest jaskrawy i naoczny. Jednakże Marks nie twierdził wcale, w przeciwieństwie do ideologów dawnych ruchów ludowych, by rozdział przedmiotów, które burżuazja spożywa, miał istotne znaczenie dla rozwiązania problemów społecznych. W rzeczy samej, spożycie burżuazji, jakkolwiek jest istotne moralnie w obliczu ubóstwa klasy robotniczej, nie ma wielkiego znaczenia ekonomicznego i jednorazowy rozdział tego funduszu spożycia nie przyniósłby żadnych istotnych zmian ani nie rozwiązał sam przez się niczego. Hasło rozdzielenia dóbr bogaczy pomiędzy ubogich miało sens tylko, gdy się odnosiło do posiadłości ziemskich, które można było rozdzielić i które w wielu krajach faktycznie zostały rozdzielone pomiędzy chłopstwo. Natomiast rozdział mieszkań lub ubrań burżuazji pomiędzy lud może być tylko aktem jednorazowej zemsty na bogaczach, lecz nie

przyczynia się poza tym do rozwiązania kwestii społecznych – a tylko ta część dochodu społecznego mogłaby być rozdzielona w wyniku socjalizacji własności. Dlatego wyzysk powinien być charakteryzowany w sposób, który nie nasuwa łatwych, a fałszywych i zresztą sprzecznych z doktryną Marksa sugestii, iż hasło zniesienia wyzysku jest tym samym, co hasło obrabowania bogaczy z ich ubrań i klejnotów; sugestie te przyczyniają się do wzmocnienia mentalności grabieżczej, charakterystycznej zwłaszcza dla ruchów chłopstwa i lumpenproletariatu.

Wyzysk bowiem nie polega na tym, że 1) robotnik nie otrzymuje pełnego ekwiwalentu wartości, jakie stworzył; ani na tym, że 2) w ogólności istnieje nierówność dochodów (skoro w tej chwili nie są znane środki, które rozwiniętym industrialnie społeczeństwom pozwoliłyby w ogóle istnieć w warunkach całkowitego zrównania dochodów); ani nawet na tym, że 3) istnieje dochód niezapracowany, wydatkowany na luksusowe spożycie burżuazji. Wyzysk polega na tym, że społeczeństwo nie sprawuje kontroli nad przeznaczeniem i rozdziałem produktu dodatkowego, że rozdział ten dokonuje się wedle upodobania ludzi, którzy mają monopol decydowania o zastosowaniu środków produkcji. Wyzysk jest zatem pojęciem stopniowalnym i można mówić o ograniczaniu wyzysku nie po prostu w wyniku wzrostu płac roboczych, ale w wyniku zwiększonego nadzoru społeczeństwa nad inwestycjami i podziałem dochodu narodowego. Luksusowe spożycie burżuazji nie jest „naturą" wyzysku, ale jego konsekwencją: kto dysponuje środkami produkcji i tym samym rozdziałem produktu dodatkowego, przydziela sobie, oczywiście, odpowiednio wysoki fundusz spożycia.

Tak określone pojęcie wyzysku, chociaż, jak należy sądzić, nie sprzeciwia się intencji Marksa, jest trudne do przyjęcia dla marksistowskiej ortodoksji, a to z tej racji, że wynika z niego, iż samo upaństwowienie środków produkcji nie prowadzi bynajmniej koniecznie do zniesienia wyzysku, a w pewnych, empirycznie znanych okolicznościach, może go wydatnie zwiększyć. Jeśli bowiem stopień, w jakim wyzysk jest ograniczony, jest tym samym, co stopień kontroli społeczeństwa jako całości nad rozdziałem produktu dodatkowego, wówczas jasne jest, że wyzysk jest tym większy, im słabsze są mechanizmy umożliwiające taką kontrolę. W warunkach, kiedy nie istnieje tytuł własności przysługujący prywatnym osobom, lecz istnieje monopol dysponowania środkami produkcji i rozdziału, zastrzeżony monopolistycznie dla niewielkiej grupy rządzących i nie ograniczony żadnymi mechanizmami przedstawicielskiej demokracji, wyzysk nie jest zniesiony, lecz spotęgowany. Nie są przy tym istotne przywileje materialne, jakie grupa rządząca sobie przyznaje – podobnie, jak nie jest istotne, czy burżuazja ma więcej czy mniej ubrań albo zjada więcej lub mniej kawioru; istotny jest fakt wyłączenia podstawowej masy społeczeństwa z decyzji odnoszących się do rozdziału dochodu i zastosowania środków produkcji. Innymi słowy, pojęcie wyzysku jest skorelowane z istnieniem i działaniem mechanizmów społecznych, które stanowią o udziale pracujących w decyzjach odnoszących się do produktów ich pracy, skorelowane jest tedy z wolnością polityczną i mechanizmami reprezentacji politycznej. Przy takim rozu-

mieniu społeczeństwa socjalistyczne, obecnie istniejące, nie są przykładami systemów, w których wyzysk został zniesiony, lecz przeciwnie, przykładami wyzysku skrajnego, jako że znosząc prawne tytuły własności zniosły one jednocześnie narzędzia społeczne, za pomocą których społeczeństwo mogłoby decydować o produktach swojej pracy, podczas gdy w społeczeństwach kapitalistycznych (przynajmniej w najbardziej rozwiniętych) narzędzia te istnieją i pozwalają na ograniczenie wyzysku drogą presji społecznych (podatki progresywne, częściowa kontrola polityki inwestycyjnej, cen, zwiększanie funduszu spożycia społecznego i instytucji *welfare* itd.), mimo że prywatna własność środków produkcji nie została zniesiona i mimo, że wyzysk istnieje nadal.

Rozdział XIV

SIŁY SPRAWCZE PROCESU DZIEJOWEGO

1. Siły wytwórcze, stosunki produkcji, nadbudowa

Kapitał, w opisie funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej, zwracał uwagę na związek przyczynowy zachodzący między nieograniczoną dążnością rozrostową kapitału a postępem technologicznym. Jednocześnie jednak powstanie i upowszechnienie samej tej dążności mogło się narodzić dopiero w określonych warunkach technologicznych, nie zaś w dowolnym momencie. Działanie i tendencje rozwojowe kapitalizmu dają się bowiem ująć jako szczególny przypadek bardziej powszechnych zależności, które rządziły życiem społecznym we wszystkich dotychczasowych formacjach. Opis tych zależności, znany pod nazwą materializmu historycznego albo materialistycznego pojmowania dziejów, sformułowany został po raz pierwszy wyraźnie w *Ideologii niemieckiej*, najpowszechniej zaś znana jego uogólniająca formuła znajduje się w przedmowie Marksa do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* i w różnych wersjach występuje także w popularyzatorskich pismach Engelsa. Ów klasyczny tekst Marksa głosi:

„W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, wśród których one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót

materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych – od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krócej: od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i rozstrzygają go. Podobnie jak nie można sądzić o poszczególnym człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości. Odwrotnie, świadomość tę należy wytłumaczyć jako wynikającą ze sprzeczności życia materialnego, z istniejącego konfliktu między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju i nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia. Dlatego też ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które jest w stanie rozwiązać, albowiem przy bliższym ich rozpatrzeniu okazuje się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy warunki materialne do jego rozwiązania już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się. W ogólnych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i współczesny burżuazyjny – sposoby produkcji jako postępowe epoki ekonomicznej formacji społecznej. Burżuazyjne stosunki są ostatnią, antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji, antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek: ale siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązania tego antagonizmu. Dlatego też owa formacja społeczna zamyka prehistorię społeczeństwa ludzkiego".

Niewiele jest tekstów, które w dziejach myśli ludzkiej obudziły taką masę polemik, sprzeciwów i skłóconych interpretacji, jak ten właśnie. Niepodobna też tutaj zdawać sprawy z całości tych zawiłych dyskusji. Wystarczy zanotować parę punktów głównych.

W rozprawie *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* Engels charakteryzuje materializm historyczny jako „takie pojmowanie przebiegu dziejów świata, które ostateczną przyczynę i rozstrzygającą siłę napędową wszystkich ważnych wydarzeń historycznych upatruje w rozwoju ekonomicznym społeczeństwa, w zmianach sposobu produkcji i wymiany, w wynikającym stąd rozszczepieniu się społeczeństwa na różne klasy i w walkach tych klas między sobą" (Przedm. do wyd. ang.).

Materializm historyczny jest, jak widać, odpowiedzią na pytanie: jakie okoliczności wywierały największy wpływ na przemiany kultury ludzkiej? – przy czym „kulturę" w tym pytaniu pojmować należy najszerzej, jako całość społecznych form komunikacji, włączając więc do tego pojęcia zarówno instytucje polityczne, jak społeczną organizację pracy i sposoby myślenia.

Punktem wyjścia historii ludzkiej jest walka z naturą, całość środków, za pomocą których ludzie zmuszają przyrodę do posług na rzecz własnych potrzeb, rosnących razem z ich zaspokajaniem. Swoistość człowieka, jego wyjście ze świata zwierzęcego określone zostało umiejętnością produkowania narzędzi

(zwierzęta czasem korzystają z prymitywnych form pośrednictwa narzędziowego w obcowaniu z otoczeniem, ale tylko z takich, jakie w naturze zastają). Z chwilą, gdy udoskonalanie narzędzi umożliwia pojedynczemu człowiekowi wytwarzanie większej ilości dóbr, aniżeli sam spożywa, otwiera się możliwość walki o podział tej nadwyżki i możliwość sytuacji, w której jedni ludzie przywłaszczają sobie wytwór pracy innych, a więc możliwość społeczeństwa klasowego. Różnorodne formy tego przywłaszczania decydują o formach życia politycznego i o sposobach, w jakich ludzie przeżywają świadomie swoje społeczne istnienie, to znaczy o formach świadomości.

Mamy tedy następujący schemat: u ostatecznych źródeł przemian historycznych leży technologia, siły wytwórcze, czyli całość dostępnych społeczeństwu narzędzi wraz z przyswojonymi umiejętnościami technicznymi i z technicznym podziałem pracy. Poziom sił wytwórczych określa w zasadniczej strukturze stosunki produkcji, czyli „bazę", „podstawę" życia społecznego (Marks nie zalicza samej technologii do „bazy", skoro mówi o konflikcie sił wytwórczych ze stosunkami produkcji). Do stosunków produkcji należą nade wszystko stosunki własnościowe, to jest sposób, w jaki ludzie mają moc, prawnie zagwarantowaną, dysponowania narzędziami wytwarzania i surowcami oraz dysponowania, dalej, wytworami pracy; należy do nich również społeczny podział pracy, to jest zróżnicowanie ludzi już nie wedle tego, jaki rodzaj czynności produkcyjnej wykonują lub jaką część pewnego procesu produkcyjnego obsługują, lecz wedle tego, czy w ogólności uczestniczą w wytwarzaniu materialnym, czy też pełnią inne funkcje: kierownictwo produkcją, administracja polityczna, twórcza praca umysłowa. Oddzielenie pracy fizycznej od umysłowej było jednym z najdonioślejszych przewrotów w dziejach. Jego warunkiem była możliwość przyswajania sobie cudzej pracy, wyłączenie niektórych ludzi z procesu produkcyjnego, a więc nierówność społeczna. Jego wynikiem była społeczna masa wolnego czasu, który mógł być zużyty na pracę intelektualną; cała kultura duchowa ludzi, twórczość artystyczna, filozoficzna, naukowa, miała tedy za warunek nierówność społeczną. Do stosunków produkcji albo bazy należy także sposób podziału dóbr wytworzonych i sposób ich wymiany między producentami.

Stosunki produkcji warunkują, dalej, całość zjawisk, które Marks określa mianem nadbudowy. Należą tu nade wszystko instytucje polityczne – zwłaszcza państwo, zinstytucjonalizowane formy religii, wszelkie organizacje polityczne, prawo, obyczajowość, wreszcie sama świadomość ludzka wyrażająca się w opiniach o świecie, w wierzeniach religijnych, w formach twórczości artystycznej, w doktrynach prawnych, politycznych, filozoficznych, moralnych. Teza główna materializmu historycznego głosi, że określony poziom technologii wymaga określonych stosunków produkcji i sprawia z czasem, że owe stosunki w dziejach się pojawią; nadto, że określone stosunki produkcji wytwarzają określone formy nadbudowy, która ma charakter wewnętrznie zróżnicowany i antagonistyczny; stosunki produkcji oparte na przywłaszczaniu owoców cudzej pracy wytwarzają mianowicie podział społeczeństwa na klasy o sprzecznych interesach, a konflikt klasowy dochodzi do głosu w dziedzinie

nadbudowy jako walka przeciwstawnych sił politycznych i poglądów. Nadbudowa jest tedy zbiorem narzędzi, którymi posługują się wrogie klasy, walczące o maksymalny udział w wynikach pracy dodatkowej.

2. *Byt społeczny i świadomość*

Najpospolitsze obiekcje, jakie w XIX wieku zaczęto przeciw tej doktrynie wysuwać, były takie oto: 1) Materializm historyczny kwestionuje jakiekolwiek znaczenie świadomych działań ludzkich w dziejach – wbrew oczywistości; 2) Materializm historyczny przypisuje ludziom wyłącznie motywacje interesowne, kwestionuje obecność innych intencji aniżeli wyznaczone interesem materialnym – również wbrew oczywistości; 3) Materializm historyczny „redukuje" dzieje do „czynnika ekonomicznego", uważając wszystkie inne „czynniki" (uczucia, myślenie, wiary religijne itd.) bądź za nieważne, bądź za ściśle uzależnione od tamtego; głosi tedy rodzaj „determinizmu ekonomicznego".

Pewne formuły używane przez Marksa i Engelsa mogły w rzeczy samej nasuwać sugestie interpretacyjne tego rodzaju. Jednakże Engels po części sam na te zarzuty odpowiedział, po części odpowiedziały na nie następne pokolenia marksistów – nie tak jednak, by przez to wszelkie niejednoznaczności usunąć.

Zarzuty przytoczone okazują się w znacznej części bezprzedmiotowe, skoro uprzytomnić sobie, jakie właściwie kwestie materializm historyczny podejmuje, na jakie zaś nie zamierza, jako taki, odpowiadać.

Przede wszystkim więc, materializm historyczny nie jest narzędziem, które samo dostarcza klucza do interpretacji dowolnego zdarzenia historycznego i nie pretenduje do tej roli. Określa on tylko zależności między niektórymi – bynajmniej nie wszystkimi – cechami życia społecznego. W recenzji z *Przyczynka* (1859) powiada Engels, że „historia rozwija się często w skokach i zygzakach i gdyby trzeba było wszędzie iść za nią, to należałoby wówczas nie tylko uwzględnić wiele rzeczy mniej ważnych, lecz często nawet przerywać bieg myśli... Tak więc jedynie odpowiednia była metoda logiczna. Nie jest ona jednak w istocie niczym innym, jak metodą historyczną, ogołoconą tylko z formy historycznej oraz przypadkowości, stanowiących pewną przeszkodę". Innymi słowy: wyjaśnienia dotyczące zależności nadbudowy od stosunków produkcji odnoszą się do wielkich epok dziejowych, do zasadniczych przemian życia społecznego. Nie jest tak, by poziom technologiczny określał we wszystkich szczegółach formy społecznego podziału pracy, te zaś z kolei pozwalały wyjaśnić wszystkie detale życia politycznego i umysłowego. Marks i Engels myśleli w kategoriach wielkich formacji historycznych i chcieli nade wszystko zrozumieć przejścia od jednej do drugiej w konstytutywnych rysach. Ich zdaniem, pewne fundamentalne cechy ustrojowe, odpowiadające sytuacji klasowej danego społeczeństwa, w końcu wcześniej czy później muszą się pojawić, ale bieg wypadków, który toruje im drogę, wyznaczony jest przez mnóstwo

okoliczności przypadkowych. „...historia miałaby charakter nader mistyczny, gdyby «przypadkowości» nie odgrywały w niej żadnej roli – pisał Marks. – Rzecz naturalna, że te przypadkowości same stanowią część składową ogólnego procesu rozwojowego i są z kolei równoważone przez inne przypadkowości. Jednakże przyśpieszenie lub opóźnienie zależy w znacznej mierze od tego rodzaju «przypadkowości», do których zalicza się i taki «przypadek» jak charakter osób, które wysunęły się na czoło ruchu" (*List do Kugelmanna*, 17.4. 1871). W kilku znanych listach Engelsa mamy z kolei wyjaśnienia ograniczające zbyt jaskrawe formuły tak zwanego determinizmu historycznego: „...jeżeli materialne warunki istnienia są siłą napędową, to nie wyklucza to wcale faktu, iż zjawiska ideologiczne wywierają z kolei odwrotne, lecz wtórne działanie na owe warunki materialne" (*List do K. Schmidta*, 5.8.1890): „... momentem decydującym w historii *w ostatniej instancji* jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli więc ktokolwiek przekręci to w tym sensie, jakoby moment ekonomiczny był *jedynie* decydujący, to zamieni on owo twierdzenie w nic nie mówiący, abstrakcyjny, niedorzeczny frazes. Położenie ekonomiczne jest podstawą, ale na bieg walk historycznych wywierają również wpływ, a w wielu wypadkach określają przeważnie ich *formę* rozliczne momenty nadbudowy: polityczne formy walki klasowej i jej wyniki – konstytucje ustanowione po wygranej bitwie przez zwycięską klasę itp., formy prawne i nawet odbicia wszystkich tych rzeczywistych walk w mózgu ich uczestników, teorie polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne oraz ich dalsze rozwinięcie w systemy dogmatów. Mamy tu wzajemne oddziaływanie wszystkich tych momentów, przy czym ruch ekonomiczny toruje sobie w ostatecznym wyniku drogę nieuchronnie poprzez nieskończone mnóstwo przypadkowości" (*List do Blocha*, 21.9.1890). Podobnie: wielkie jednostki, które wydają się określać bieg wydarzeń dziejowych, pojawiają się w rzeczywistości w wyniku zapotrzebowania na nie ze strony społeczeństwa; ludzie tacy, jak Aleksander, Cromwell czy Napoleon są narzędziami procesu dziejowego i chociaż wpływają nań również przez swoje przypadkowe cechy osobowe, są nieświadomymi wykonawcami pewnego wielkiego pędu historycznego, którego nie wytworzyli. Skuteczność ich działań jest określona sytuacją, w jakiej działają.

Jeśli więc można mówić o determinizmie historycznym, to tylko w skali fundamentalnych cech ustrojowych; w technologii X stulecia nie mogła była powstać ani deklaracja praw człowieka, ani kodeks napoleoński. Wiadomo, mimo to, że w warunkach technologicznych w przybliżeniu takich samych, ustroje polityczne mogą się znacznie różnić. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę ich istotne cechy, nie zaś wszystkie szczegóły, wyznaczone przez tradycję, przypadki osobowe itp. okoliczności drugorzędne, okaże się zawsze, z punktu widzenia materializmu historycznego, że ich cechy rozstrzygające są zbieżne lub przynajmniej ku zbieżności dążą.

Co do wpływu odwrotnego nadbudowy na sposób produkcji, to w tym punkcie również działa zasada determinacji „w ostatniej instancji". Oznacza to, że państwo na przykład może działać w duchu, który przyśpiesza zmiany spo-

łeczne, jakich domaga się poziom sił wytwórczych, lub przeciwnie, hamować je. Siła tego działania bywa rozmaita i wyznaczona przez „przypadkowe" okoliczności; jednak z biegiem czasu wymogi te zostaną w końcu spełnione. Jeśli więc oglądamy dzieje w panoramicznym przeglądzie, ukażą się nam one jako mnóstwo chaotycznych wydarzeń, w których wszelako wzrok analityka zdoła wyśledzić pewną tendencję przewodnią, wyłaniającą się z owego chaosu. Właśnie w tej przewodniej tendencji dojrzeć mamy podstawowe zależności, o których Marks mówił: dojrzymy więc, że konstytutywne cechy form prawnych zbliżają się stale do sytuacji, w której mogłyby możliwie najsprawniej służyć interesom klas rządzących danego społeczeństwa i że same te klasy ukształtowały się w zależności od sposobu wytwarzania, wymiany i własności w danym społeczeństwie; zobaczymy także, jak myślenie filozoficzne lub formy życia religijnego zmieniają się w zależności od potrzeb społecznych i zmian instytucji politycznych.

Co do intencji uświadomionych w procesie historycznym, idea Marksa i Engelsa jest, jak się zdaje, następująca: działania ludzkie zawsze kierowane są intencjami określonymi – prywatnym interesem czy względami publicznymi, ideałami religijnymi czy uczuciami osobistymi. Jednakże ogólny wynik wszystkich tych krzyżujących się działań jest taki, iż nie jest treścią intencji niczyjej, ale układa się w pewne prawidłowości. Mamy zatem jakby regularności statystyczne, które dają się śledzić dopiero w rozważaniu wielkich mas społecznych i w ogóle nie informują o ruchu poszczególnych składników tych mas, to jest jednostek ludzkich. Materializm historyczny nie mówi w ogólności o intencjach, jakimi kierują się ludzie w swym zachowaniu i nie przypisuje im żadnej przewrotności szczególnej czy wyłącznego ubiegania się o prywatny interes. Materializm historyczny *nie jest żadną teorią motywacji* i nie podejmuje się przewidywać zachowań poszczególnych osobników; nie przeczy też bynajmniej rozmaitości tych motywów. Mówi wyłącznie o zjawiskach masowych, które powstają bez intencji świadomej mocą pewnych regularności właściwych swoiście życiu społecznemu i tak nie ustanowionych, jak prawa natury. Jedyną realnością procesu dziejowego są ludzie i stosunki między nimi. Składnikami ostatecznymi dziejów są indywidualne zachowania świadome. Obraz łączny tych zachowań układa się w prawa historyczne: prawa diachroniczne, które mówią o przechodzeniu jednych formacji w inne, a także prawa funkcjonalne, które formułują ogólne zależności między takimi cechami życia społecznego, jak technologia, typ własności, podział klasowy, instytucje państwowe, ideologie. „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane" (*Osiemnasty Brumaire'a*, I).

Ściśle biorąc, nie jest właściwe przedstawianie materializmu w taki sposób, iż wyróżnia on w dziejach rozmaite „czynniki", aby następnie „zredukować" je do jednego lub od jednego wszystkie pozostałe uzależnić. Na mylący charakter owej teorii czynników zwracano już nieraz uwagę (zwłaszcza Plechanow). Tak zwane „czynniki" procesu dziejowego w tym ujęciu są wynikiem abstrak-

cji, nie zaś samodzielnymi bytami; proces historyczny jest jeden i we wszystkich doniosłych wydarzeniach współistnieją i współdziałają najrozmaitsze formy świadomości, tradycje, interesy i ideały. Materializm historyczny orzeka, iż w dużej skali historycznej instytucje polityczne, obyczaje i poglądy ludzi znajdują się pod przemożnym wpływem ich sytuacji, związanych z produkcją, wymianą i podziałem dóbr. Takie powiedzenie jest, oczywiście, niezmiernie ogólnikowe i wystarczające tylko do tego, by zarysować opozycję między tym sposobem myślenia a wszelkimi teoriami, wedle których instytucje i organizacja społeczna są wytłumaczalne ostatecznie opiniami lub tendencją ducha dziejowego, zmierzającego ku swoim celom. Natomiast nie określa ono szczególnego charakteru owego wpływu. W powiedzeniu „byt społeczny określa świadomość" możemy odróżnić rozmaite możliwości interpretacyjne, również po usunięciu tej, wedle której powiedzenie to miałoby oznaczać, iż motywacje świadome ludzi są zawsze zorientowane względem na ich materialny interes. W szczególności nie jest wyraźne, czy chodzi tu o warunkowanie typu celowościowego czy tylko przyczynowego. Jeśli powiadamy, że formy świadomości, więc na przykład pewne doktryny religijne i filozoficzne „odbijają" albo „wyrażają" interesy zbiorowości, które je zrodziły, to można to rozumieć w ten sposób, że odpowiednie poglądy są dla danej zbiorowości (klasy) korzystne, to jest, korzystne jest, by w nie wierzono, bądź też po prostu, że są one przyczynowo przez położenie tej zbiorowości wytworzone. Marks i Engels wyjaśniali na przykład, że ideały wolności politycznej służyły interesom burżuazji, ponieważ zawierały w sobie również ideę wolności handlu oraz swobody sprzedaży i kupna siły najemnej. W tym sensie można powiedzieć, że idea wolności była narzędziem celowo przystosowanym do ekspansywnych dążeń burżuazji. Jeśli jednak, na przykład, powiada Engels, że kalwińska nauka o predestynacji była religijnym wyrazem tego oto faktu, że w świecie handlowym powodzenie lub bankructwo nie zależą od woli jednostek, lecz od panujących nad nimi sil ekonomicznych, to – niezależnie od trafności tej interpretacji – należałoby dopatrywać się w tym wyjaśnieniu czysto przyczynowego związku; nie wiadomo bowiem, w jaki sposób ta idea zależności bezwzględnej od obcych potęg (mianowicie od rynku zmistyfikowanego w postaci Opatrzności) miałaby sprzyjać interesom kupców; wygląda raczej na to, że artykułuje po prostu ich bezsilność. Z reguły jednak twórcy materializmu historycznego, jeśli interpretują zjawiska nadbudowy, czynią to tak, by okazać w tej analizie, że badane idee, prądy umysłowe czy instytucje są nie tylko zależne *przyczynowo* od interesów klas, które je powołują do życia, ale są organami *służącymi* tym interesom, to jest, że są funkcjonalnie przystosowane do ich potrzeb. Mowa poza tym o takiej celowości raczej, o jakiej można mówić w świecie organicznym, nie zaś tej, która występuje w celowym działaniu ludzkim; idee bowiem dobrze służą interesom dzięki temu, że ta ich służebna funkcja nie jest w ogóle lub jest tylko opacznie znana; mają one, wśród swoich zadań, również zadania mistyfikatorskie – przeobrażają interesy w ideały i konkrety w abstrakcje; czynią z nich twory, których rola nie jest znana ludziom korzystającym z ich usług.

I tutaj, oczywiście, materializm historyczny wyznacza pewne granice swoim możliwościom interpretacyjnym. Tłumacząc na przykład dzieje religii, wyjaśnia on nie tyle samo pojawienie się pewnej idei, co jej upowszechnienie. Nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czemu w pewnym momencie takie oto myśli o Bogu i o zbawieniu przyszły do głowy temu właśnie Żydowi żyjącemu za czasów Augusta i Tyberiusza na obrzeżach Rzymskiego Imperium; podejmuje się jednak wyjaśnić upowszechnienie i ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie rzymskim jako proces społeczny. Nie jest w stanie zinterpretować z osobna każdego sporu dogmatycznego, jaki miał miejsce w walkach między niezliczonymi sektami, znanymi w dziejach chrześcijaństwa; wyjaśnia natomiast istotne tendencje większych ruchów sekciarskich odwołując się do sytuacji klas, które dostarczały im wyznawców. Nie może wytłumaczyć pojawienia się i szczególnych osobliwości określonego talentu artystycznego, lecz może zinterpretować poważne prądy w dziejach sztuki, odwołując się do swoistego sposobu „widzenia świata", jaki w nich dominował i odnosząc z kolei ów sposób widzenia do jakiejś ideologii klasowo wyznaczonej. Zastrzeżenia te są istotne, o ile przeciwdziałają złudzeniu, iżby sam podział klasowy społeczeństwa wystarczał kiedykolwiek do zinterpretowania wszystkich bez wyjątku jego zróżnicowań – nawet politycznych; również bowiem polityczne walki i kontrowersje obfitują w szczegóły, których niepodobna bez reszty tłumaczyć konfliktami klasowymi, chociaż z punktu widzenia materializmu historycznego można to uczynić w starciach o charakterze zasadniczym lub w okresach wyraźnej polaryzacji klasowej społeczeństwa.

Na czym zatem polega w ostateczności określający wpływ bazy na nadbudowę i na czym „względna samodzielność" różnych form nadbudowy, o której pisał Engels i większość marksistów-teoretyków? Jest to wpływ odnoszący się tylko do niektórych, lecz ważnych cech nadbudowy. Na przykład klasa posiadająca w każdym systemie politycznym zastanym będzie się starała tak zbudować prawo spadkowe, aby możliwie najlepiej broniło integralności jej majątków i uczyni to bez przeszkód, jeśli dysponuje pełnią władzy politycznej. Jednakże na ogół działanie jej, nawet w wypadku, gdzie związek interesu materialnego z prawem jest tak oczywisty i nie poddaje się mistyfikacji, będzie ograniczone ubocznymi okolicznościami, jak na przykład siła tradycji jurysdycznych żywych w danym społeczeństwie albo moc pewnych wierzeń religijnych, które powstały w innych czasach, ale nie utraciły żywotności. Wewnątrz nadbudowy społeczeństw klasowo zróżnicowanych zawsze działają antagonistyczne siły, stąd instytucje polityczne i prawne są najczęściej owocem różnych kompromisów, powstałych w rezultacie presji sprzecznych interesów, przy czym interesy te są z reguły zniekształcone przez usamodzielnioną siłę tradycji. Ta usamodzielniona siła jest tym znaczniejsza, im bardziej niezwiązane instytucjonalnie twory nadbudowy rozważamy; największa jest w produkcji czysto ideologicznej, na przykład w dziejach filozofii lub opinii estetycznych: tutaj oddziaływanie bazy na przemiany świadomości jest słabsze wskutek wpływu, jaki na daną formę świadomości wywiera jej zastany zasób i tradycja, aniżeli ma to miejsce na przykład w przypadku instytucji prawnych. Żadną

miarą nie można tedy wnosić z założeń materializmu historycznego, iżby stosunki produkcyjne wyznaczały całość nadbudowy w sposób jednoznaczny; określają one tylko jej ogólne ramy, wykluczają pewne możliwości, dają przewagę pewnym tendencjom na niekorzyść innych. Pewne składniki nadbudowy przechowują się wszakże przez różne formacje ekonomiczne, pozornie bez zmiany, chociaż nieraz ich sens nie jest jednakowy w różnych sytuacjach; dotyczy to na przykład wierzeń religijnych i doktryn filozoficznych. Ponadto, usamodzielnianie się określonych składników nadbudowy pochodzi i stąd, że usamodzielniają się rozmaite potrzeby ludzkie i pewne wartości, które miały charakter instrumentalny, nabierają charakteru samocelowego. Marks zwraca uwagę na to, że suma potrzeb ludzkich bynajmniej nie jest stała, ale rośnie w miarę postępów w wytwarzaniu. „Potrzebę przedmiotu – powiada Marks – jaką odczuwa konsumpcja, stwarza postrzeżenie tego przedmiotu. Dzieło sztuki – a tak samo każdy inny produkt – stwarza publiczność, która sztukę rozumie i potrafi się rozkoszować pięknem. Produkcja produkuje więc nie tylko przedmiot dla podmiotu, lecz również podmiot dla przedmiotu" (*Grundrisse...*, Wprow.). „W zaraniu kultury osiągnięte siły produkcyjne pracy są znikome, ale równie znikome są potrzeby, które się rozwijają w miarę rozwoju środków ich zaspokajania" (*Kap.* I, r. 14). Nie sprzeciwia się tedy wcale intencjom Marksa ani założeniom materializmu historycznego przekonanie, że na przykład potrzeby estetyczne stały się samodzielnymi potrzebami, domagającymi się zaspokojenia dla siebie, nie zaś dlatego, by były tylko „pozorne" albo, by ich zaspokojenie było w rzeczywistości podporządkowane zaspokajaniu innych, jakoby jedynie rzeczywistych potrzeb. Jeżeli jednak pewne wartości, choćby pierwotnie były instrumentalne, stają się wartościami samocelowymi, obok potrzeb elementarnych, fizjologicznych, które stanowią po prostu warunek życia biologicznego, to nie jest dziwne, lecz jest raczej naturalne, że procesy związane z wytwarzaniem tych wartości – więc, na przykład, tworzenie artystyczne, tracą w znacznym stopniu swoją zależność od stosunków, które w ostateczności zakorzenione są w potrzebach elementarnych.

Funkcjonalny charakter różnych elementów nadbudowy nie wyklucza także, w rozumieniu Marksa, trwałości, jaką odznaczają się twory kultury ludzkiej. Zastanawia się Marks na przykład nad tym, czemu dzieła sztuki greckiej zawdzięczają swoją nieśmiertelność. Odpowiada na to pytanie sugerując, że ludzkość chętnie wraca do wyobrażeń swego dzieciństwa, podobnie jak czyni to pojedynczy człowiek; wie, że jest to okres nieodwracalnie miniony, ale nie przestaje go darzyć sentymentem. Jeśli jednak tak jest, to należy stąd wnosić, że dla Marksa twórczość kulturalna bynajmniej nie redukuje się do instrumentalnych zadań, jakie pełni kolejno w służbie zmieniających się formacji społeczno-ekonomicznych, ale że obecne jest w niej narastanie wartości niezależnych od owych funkcji.

Nie należy także sądzić, by zasada, iż „byt społeczny określa świadomość" była wiecznym prawem dziejów. W sformułowaniu, jakie znajdujemy w *Przyczynku* zależność funkcjonalna świadomości społecznej od stosunków produkcji jest faktem stwierdzonym w całej dotychczasowej historii; nie wynika

stąd, by wiecznie tak być musiało. Socjalizm, wedle przewidywań Marksa, ma być wszakże niezmiernym rozszerzeniem sfery wolności pozaprodukcyjnego tworzenia oraz wyzwoleniem świadomości od mistyfikacji i wyzwoleniem całego życia społecznego od władzy sił rzeczowych. W tych warunkach właśnie świadomość, to znaczy świadoma wola i inicjatywa ludzka zdobywają władzę nad procesami społecznymi, a więc raczej świadomość określa byt społeczny. Wydaje się, że zasada, o której mowa, odnosi się do świadomości ideologicznej, to znaczy takiej, która nie zdaje sobie sprawy z własnych instrumentalnych powołań. Z drugiej strony, *Ideologia niemiecka* zapewnia, że świadomość nie może być nigdy czym innym, jak świadomym życiem, to jest właśnie sposobem przeżywania przez ludzi własnych sytuacji, zachodzących od świadomości niezależnie. Możliwe jest wszelako, że nie ma sprzeczności między tymi ujęciami. Że byt społeczny określa świadomość – jest to mianowicie reguła, stanowiąca poszczególny przypadek reguły ogólniejszej, tej właśnie, wedle której świadomość jest tylko świadomym życiem. Ów szczególny przypadek obejmuje mianowicie całą dotychczasową historię, w której produkty ludzkich działań przekształcały się w samoistne siły panujące nad procesem dziejowym. Z chwilą, gdy ta władza ustanie i gdy rozwój społeczny przebiegać będzie wedle świadomych ludzkich postanowień, zasada, „byt społeczny określa świadomość" utraci ważność, nie utraci jednakowoż ważności zasada ogólniejsza, która każe widzieć w świadomości ekspresję „życia"; ostatnia ta zasada ma bowiem sens epistemologiczny, nie zaś historiozoficzny. Głosi ona, że świadomość życia jest funkcją życia „przed-świadomego", nie w schopenhauerowskim ani freudowskim sensie, rzecz jasna, ale w tym, iż myślenie, podobnie jak odczuwanie i ich kulturalne artykulacje – w nauce, sztuce, filozofii – są narzędziami odniesionymi (pozytywnie lub negatywnie) do realizacji człowieczeństwa w empirycznej historii. Innymi słowy: dopóki byt społeczny określa świadomość, dopóty mamy do czynienia ze świadomością zmistyfikowaną, nie znającą własnego powołania i działającą wbrew człowiekowi, utrzymującą i potęgującą jego zniewolenie. Emancypacja świadomości sprawia, że staje się ona narzędziem potęgowania, nie zaś ujarzmiania sił ludzkich, dostępuje samowiedzy własnego uczestnictwa w dziele realizacji człowieka, wie o tym, że jest pewną „stroną" czy składnikiem człowieka całkowitego; nie jest zniewolona przez aktualne stosunki produkcyjne, przeciwnie, sprawuje nad nimi władzę; jest jednak nadal wyrazem i instrumentem życia zmierzającego do pełni; ale sprzyja tej pełni miast ubożyć życie, jest źródłem przyrostu energii twórczej, nie zaś jej hamulcem; słowem, jest zdemistyfikowana w tym znaczeniu, że samowiednie przyczynia się do ekspansji ludzkich możności. Świadomość zawsze jest więc narzędziem życia, ale tylko w historii dotychczasowej (prehistorii) jest określona przez niezależne od ludzkiej woli stosunki produkcji. Taka interpretacja nie sprzeciwia się tekstom Marksa, ale nie jest też przez nie jednoznacznie przesądzona.

3. *Postęp dziejowy i jego sprzeczności*

Cały wszakże postęp dotychczasowy obciążony był wewnętrzną sprzecznością: pomnażał ogólną władzę człowieka nad naturą kosztem odpychania większości od owoców tej władzy i kosztem poddawania wszystkich zniewalającej mocy urzeczowionych potęg. Wbrew Heglowi, dzieje nie są bynajmniej stopniowym podbojem wolności społecznej, ale raczej stopniowym jej uśmiercaniem. „W tej samej mierze, w jakiej ludzkość zdobywa władzę nad przyrodą, podpada człowiek pod władzę innych ludzi lub pod władzę własnej nikczemności. Nawet jasne światło wiedzy może widocznie świecić jedynie na mrocznym tle ignorancji" (Marks, przemówienie z okazji rocznicy gazety „The People's Paper", 14.4.1856). Podobnie pisze Engels z okazji rozważań nad historią form rodziny: „Małżeństwo pojedynczej pary było wielkim postępem historycznym, ale jednocześnie tworzyło ono obok niewolnictwa i bogactw prywatnych tę po dziś dzień trwającą epokę, w której każdy postęp jest równocześnie względnym cofnięciem się, gdy dobro i rozwój jednego człowieka zostają osiągnięte poprzez cierpienia i wypieranie innych" (*Pochodzenie rodziny*..., II). „Ponieważ podstawą cywilizacji jest wyzysk jednej klasy przez drugą, cały więc jej rozwój odbywa się w ciągłych sprzecznościach. Każdy postęp produkcji jest jednocześnie pogorszeniem położenia klasy uciskanej, to jest znacznej większości" (*tamże*, IX). „W samej rzeczy, tylko za cenę najpotworniejszego trwonienia sił rozwoju indywidualnego zabezpiecza się i realizuje rozwój ludzkości w ogóle w tej dziejowej epoce, która bezpośrednio poprzedza okres świadomej przebudowy społeczeństwa ludzkiego" (*Kapitał*, III, r. 5, II).

Ta negatywna, antyludzka strona postępu jest jego nieodłączną cechą w warunkach pracy wyobcowanej. Ale też dlatego możemy nawet w najokrutniejszych przejawach cywilizacji śledzić kolejne kroki, jakie czyni historia ku ostatecznemu wyzwoleniu człowieka. Najcharakterystyczniejsze bodaj pod tym względem są rozważania Marksa nad skutkami kolonizacji brytyjskiej w Indiach. Po przedstawieniu ruiny i zniszczenia, jakie wnieśli Anglicy do stagnacyjnych, spokojnych wspólnot Indii, Marks powiada: „Aczkowiek uczucie ludzkie wzdryga się na widok zniszczenia i rozkładu dziesiątków tysięcy pracowitych, patriarchalnych i pokojowych organizacji społecznych, rzuconych w morze nieszczęść, na widok ich członków pozbawionych jednocześnie swej starej formy cywilizacyjnej i dziedzicznych środków utrzymania – nie wolno nam jednak zapominać, że te idylliczne wspólnoty wiejskie mimo swej pozornej niewinności były zawsze silną podstawą wschodniego despotyzmu, że zamykały one umysł ludzki w możliwie najwęższych granicach czyniąc zeń powolne narzędzie przesądu, czyniąc zeń uległego niewolnika tradycyjnych zasad, pozbawiając go wszelkiej wielkości i historycznej aktywności... Nie wolno nam zapominać, że te małe wspólnoty były rozdarte podziałem na kasty i niewolnictwem, że oddawały one człowieka w jarzmo zewnętrznych okoliczności, zamiast go wynieść do roli władcy tych okoliczności, że przekształciły one rozwijający się samorzutnie ustrój społeczny w niewzruszone prawo natury i w ten sposób doszły do zwierzęco-prymitywnego kultu przyrody, kło-

rego upodlenie znalazło swój wyraz w tym, że człowiek, władca przyrody, padał pobożnie na kolana przed małpą Hanuman i krową Sabala... Zagadnienie sprowadza się do tego, czy ludzkość może spełnić swą misję bez radykalnej rewolucji w stosunkach społecznych w Azji? Jeśli nie, to nie zważając na swe największe nawet zbrodnie Anglia była nieświadomym narzędziem historii w dokonaniu tej rewolucji. Tak więc, choćbyśmy najbardziej wstrząśnięci byli widokiem upadku starego świata, historia daje nam prawo zawołać wraz z Goethem:

„Jeśli zródłem szczęścia – męka,
Czemuż nad nią ronić łzy?"

(*Brytyjskie panowanie w Indiach*, 1853).

Jest to wywód szczególnie ważny dla rozumienia Marksowskiej historiozofii. Znajdujemy w nim heglowską kategorię misji historycznych, jakie poszczególne narody czy klasy nieświadomie spełniają poprzez swoje zbrodnie i namiętności. Odkrywamy także myśli o powszechnej „misji dziejowej ludzkości", to jest o powołaniu człowieka. Widzimy także, że dla Marksa nieodzownym i stałym punktem odniesienia w rozumieniu całego procesu dziejowego było przyszłe wyzwolenie człowieczeństwa, ze względu na które jedynie oceniane być mogą wydarzenia bieżące; to jest również powód, dla którego Marks nie przypisywał wagi zdobyczom ekonomicznym klasy robotniczej w warunkach kapitalizmu poza odniesieniem do celu ostatecznego. Zauważmy wreszcie, że dla Marksa ocena historyczna, to jest ocena pewnych działań ludzkich ze względu na ich funkcję w ogólnodziejowym postępie nie pokrywała się bynajmniej z oceną moralną – rola rewolucyjna, jaką spełnili angielscy kolonizatorzy, nie jest bynajmniej moralnym usprawiedliwieniem ich zbrodni; zasada ta obecna jest zresztą w całym *Kapitale*, w którym patos moralnego oburzenia w obliczu okrucieństw i łajdactw kapitalistycznego wyzysku sąsiaduje z przekonaniem, że w ostatecznym bilansie okrucieństwa te przybliżają dzień wyzwolenia. Jeśli tedy rosnący wyzysk jest warunkiem doprowadzenia kapitalizmu do ruiny, to nie wynika stąd, by walka robotników przeciw wyzyskowi była działaniem „przeciw historii", ale też sprzyja ona postępowi nie przez to, że po prostu poprawia dolę wyzyskiwanych i że poprawa ta jest celem samym w sobie, lecz przez to, że przyczynia się do rozwoju świadomości robotniczej, która jest przesłanką rewolucji.

Dla Marksa i dla Engelsa działało prawo wyższej cywilizacji w stosunku do niższej. Uważali oni za proces postępowy kolonizację Algieru przez Francję i podbój Meksyku przez Amerykanów, w ogólności popierali prawa wielkich, historycznych narodów w stosunku do narodów nierozwiniętych lub takich, które nie mają szans na samoistny rozwój historyczny. Engels przewidywał wchłonięcie małych ludów bałkańskich przez bardziej rozwiniętą cywilizację Austro-Węgier i uważał za rzecz naturalną, że Polska, jako naród historyczny, zostanie odbudowana wraz z przyległościami wschodnimi, obejmującymi sąsiednie, mniej rozwinięte ludy białoruski, litewski i małoruski. (Czasem nawet wydaje się, że zanik niehistorycznych ludów polegać będzie na ich ekstermina-

cji.) Optymizm historiozoficzny polegał tu na stałym odnoszeniu dziejów do przyszłej perspektywy wyzwolenia, którego treść istotną stanowić ma nie zaspokojenie potrzeb elementarnych, to jest nie zniesienie nędzy, ale spełnienie powołania człowieka, mianowicie przyswojenie sobie przezeń maksymalnej władzy nad naturą i własnym życiem, wejście w pełnię godności i wielkości. Obserwujemy, w jaki sposób, mimo porzucenia dawnych formuł o powrocie człowieka do swej natury, ta sama wiara w prawdziwe, autentyczne człowieczeństwo, którego spełnienie jest zadaniem dziejów, żyje nieprzerwanie w Marksowskiej myśli i określa jej stosunek do wydarzeń bieżących. Kapitalizm przygotował – przez wszystkie swoje negatywności i przez całą masę antyludzkich poczynań – technologiczne przesłanki, które pozwolą człowiekowi uwolnić się od przymusu materialnych potrzeb i poza tym przymusem rozwijać swoje myślowe i artystyczne możliwości jako cel samoistny, bez odniesienia do innych potrzeb. „Praca dodatkowa masy ludzkiej przestała być warunkiem rozwoju ogólnego bogactwa, podobnie jak niepracowanie nielicznych – warunkiem rozwoju ogólnych sił głowy ludzkiej. Upada tym samym produkcja oparta na wartości wymiennej, a bezpośredni materialny proces produkcyjny sam się wyzbywa formy ubóstwa i przeciwieństwa. Swobodny rozwój indywidualności, a stąd – nie redukowanie niezbędnego czasu pracy w celu otrzymania pracy dodatkowej, ale w ogólności redukcja niezbędnej pracy społeczeństwa do minimum, której to redukcji odpowiada wtedy artystyczny, naukowy itd. rozkwit jednostek dzięki swobodnemu czasowi, który stał się udziałem ich wszystkich i środkom, które wszystkim są dostępne" (*Grundrisse*..., III, 2, zesz. VII)).

Tak więc, męczarnia historii nie była daremna, chociaż przyszłe pokolenia będą spożywać jej owoce dzięki udrękom pokoleń poprzednich.

Trzeba podkreślić, że dla Marksa pojęcia „sposobu produkcji" jest podstawowym narzędziem segmentacji całej historii ludzkości i pozwala ułożyć tę historię w jeden schemat. Jest wszakże w tym schemacie punkt, który sprawiał kłopoty komentatorom: pojęcie azjatyckiego sposobu produkcji. Marks pisze o tej szczególnej formie gospodarki w kilku artykułach i listach z 1853 roku, a także w *Grundrisse*. Azjatycki sposób produkcji, którego obecność możemy badać w Chinach, w Indiach i w niektórych krajach islamu, polega mianowicie na tym, że nie istniała tam prawie prywatna własność ziemi, natomiast warunki geograficzne i klimatyczne wymagały systemu irygacji, który mogła zapewnić tylko scentralizowana administracja państwowa. Wynikiem była szczególna, samodzielna rola despotycznego aparatu państwowego, od którego sprawności zależała w znacznym stopniu gospodarka kraju; w azjatyckim systemie produkcji wymiana rozwinęła się tylko w znikomym stopniu, nie powstały miasta jako ośrodki handlu i przemysłu i nie powstała prawie rodzima burżuazja. Tradycyjne wiejskie wspólnoty żyły przez stulecia w stagnacji technicznej i społecznej, konserwując odziedziczony system. Stopniowy rozkład zarówno tych nieruchomych wspólnot, jak orientalnego despotyzmu, był głównie wynikiem wpływów europejskiego kapitalizmu, nie zaś wewnętrznych przyczyn.

Ortodoksja marksistowska epoki stalinowskiej całkowicie usunęła z własnej wersji marksizmu pojęcie azjatyckiego sposobu produkcji. Powody tej cen-

zury były następujące. *Po pierwsze*, jeśli znaczna część ludzkości żyła przez stulecia w gospodarce, która była tylko jej swoistą osobliwością, to nie można utrzymać żadnego jednolitego schematu rozwoju, który obowiązywałby niejako całą ludzkość. Schemat niewolnictwo-feudalizm-kapitalizm okazuje się wtedy stosowalny tylko dla części świata, w innych zaś częściach traci ważność. Tym samym nie istnieje żadna uniwersalna teoria historii marksistowska. *Po wtóre*, osobliwości azjatyckiego sposobu produkcji wyjaśniają się, wedle Marksa, szczególnymi cechami środowiska geograficznego. Przy tym założeniu nie jest jasne, w jaki sposób ocalić wiarę w absolutny „prymat" technologii w rozwoju społecznym i w podrzędną tylko rolę warunków naturalnych; okazuje się, że same warunki naturalne na znacznych połaciach globu ziemskiego wyznaczyły ludziom zupełnie inne drogi rozwojowe niż w innych częściach. *Po trzecie*, azjatycki sposób produkcji, wedle Marksa, skazał objęte nim kraje na stagnację, z której mogły się były wydostać tylko dzięki inwazji inaczej rozwiniętych krajów. Trzeba by zatem uznać, że „postęp" nie jest żadną konieczną cechą ludzkiego życia: zachodzi albo nie, zależnie od okoliczności. W ten sposób trzy fundamentalne osobliwości, jakie przypisywali pospolicie ortodoksi materializmowi historycznemu okazałyby się unieważnione: wiara w „prymat" sił wytwórczych; wiara w nieuchronność postępu; wiara w jednolity schemat ewolucji człowieczeństwa. Materializm historyczny mógłby okazać się stosowalny tylko do Europy Zachodniej i nasuwać się mogła sugestia, że w ogólności kapitalizm był „przypadkiem" w tym sensie, że powstał wskutek zbiegu rozmaitych okoliczności, które pojawiły się w pewnym, stosunkowo niewielkim zakątku świata i następnie dopiero system ten okazał się tak ekspansywny i tak potężny, że narzucił swoje wzory całej planecie. Marks nie wyciąga wprawdzie takich konsekwencji ze swoich rozważań o azjatyckim sposobie produkcji (chociaż późniejsza jego uwaga, która ogranicza ważność analiz *Kapitału* do Europy Zachodniej jest z tego punktu widzenia istotna), niemniej konsekwencje takie narzucały się łatwo. W rzeczy samej, kategoria ta wydawać się może tylko szczegółem w jego historiozofii, ale przyjęcie jej zmusza do rewizji wielu utartych stereotypów marksizmu, w szczególności wszystkich stereotypów związanych z determinizmem historycznym i „postępem".

4. *Kwestia tak zwanego monistycznego ujęcia zależności społecznych*

Materializm historyczny, jak była mowa, określa teoretycznie główne wyznaczniki dziejowego rozwoju, lecz nie może być narzędziem szczegółowych prognoz, a tylko najogólniejszego kierunku rozwojowego; nie jest bowiem teorią ilościową – jak zresztą nie może nią być żadna filozofia dziejów – i nie może określić względnego ilościowego rozkładu różnych sił działających w każdym procesie społecznym. Podaje jednak reguły, które pozwalają odtworzyć niejako kościec, fundamentalną strukturę każdego społeczeństwa opartą na analizie jego stosunków produkcji i bezpośrednio z nich powstającego klasowego podziału. Samo pojęcie stosunków produkcji nie jest w tekstach Mar-

ksa i Engelsa wyjaśnione w sposób całkiem bezsporny. Engels bowiem, w *Pochodzeniu rodziny...*, do zjawisk objętych łącznym terminem „produkcja i reprodukcja bezpośredniego życia" zalicza, oprócz wytwarzania środków utrzymania i narzędzi, również reprodukcję gatunkową, to jest rozmnażanie biologiczne gatunku (myśl ta była wielokrotnie później krytykowana przez marksistów), a w znanym liście do Starkenburga (25.1.1894) włącza do pojęcia „stosunki ekonomiczne" również całą technikę produkcji i transportu, to jest siły wytwórcze, nadto zaś warunki geograficzne. Kwestia ta nie jest czysto słowna, to jest, nie chodzi w niej o to po prostu, jaki zakres wyznaczy się terminowi „stosunki produkcji" czy też „stosunki ekonomiczne". Chodzi o to, czy można wskazać *jeden* rodzaj okoliczności, które mają charakter determinujący w stosunku do całej nadbudowy, czy też kilka okoliczności *niezależnych*. Chodzi więc o to, na przykład, czy społeczna organizacja procesu rozmnażania, a więc forma rodziny i sytuacja demograficzna jest całkiem wtórna w stosunku do sposobu wytwarzania i podziału, czy też ma pewne niezależne, na przykład biologicznie wyznaczone cechy, które wpływają na inne zjawiska społeczne w zakresie nadbudowy jako samodzielne źródło. Podobnie w przypadku warunków geograficznych: w jakim stopniu można je uważać za samodzielny wyznacznik procesów społecznych? Marks w *Kapitale* zwraca uwagę na to, że kapitalizm wyrósł w strefie umiarkowanej klimatycznie, ponieważ zbyt rozrzutna przyroda stref tropikalnych nie zmuszała ludzi do takiego wysiłku, który by rozwinął istotnie technologię (*Kap.* I, r. 14). Wynika stąd, że dla Marksa pewne okoliczności naturalne stanowią w każdym razie niezbędny warunek określonego kierunku rozwoju społecznego. W takim razie jednak sam poziom technologiczny – a wszystkie odłamy ludzkości przeszły przez podobne fazy prymitywnej technologii – nie może uchodzić za warunek wystarczający zmian w stosunkach produkcyjnych. To samo należałoby powiedzieć o warunkach demograficznych. Wydaje się, że w rzeczy samej orientacja materializmu historycznego jest taka właśnie: określona technologia staje się warunkiem wystarczającym określonych stosunków produkcyjnych przy założeniu, że spełnione są, jako warunki niezbędne, inne okoliczności należące do sfery geograficznej lub demograficznej. Podobnie, określone stosunki produkcyjne stają się wystarczającym warunkiem pewnych istotnych cech nadbudowy państwowej, o ile spełnione są pewne warunki na przykład w zakresie sytuacji narodowej albo tradycji czy świadomości. Dlatego wartość poznawcza materializmu historycznego ujawnia się dopiero w szczegółowych analizach historycznych, które mogą wyróżnić rozmaite okoliczności współdziałające w badanym procesie, nie zaś w samych ogólnych założeniach, podających tylko kierunek badawczego zainteresowania.

Trzeba w końcu odróżnić materializm historyczny jako zbiór wytycznych badania, zalecających kierować uwagę ku pewnego typu zależnościom, od materializmu historycznego jako teorii historiozoficznej, która daje globalny opis podstawowego nurtu dziejów, zmierzającego od pierwotnej wspólnoty ku społeczeństwu bezklasowemu. Ów globalny opis wychodzi z założenia, że przemiany dziejowe, rozważane w dostatecznie rozległej skali, mogą być wyjaśnio-

ne przemianami i udoskonaleniami form, w jakich ludzie wytwarzali środki zaspokajania potrzeb materialnych i że od pewnego poziomu technicznego poczynając przemiany tę dochodzą do skutku w walce klas o przeciwstawnych interesach.

5. *Pojęcie klasy*

W znanym liście do Weydemeyera (5.3.1852) Marks wyjaśnia, że nie odkrył wcale ani istnienia klas, ani walki klasowej, dowiódł natomiast (nie jest jasne, gdzie ów dowód się znajduje), że istnienie klas związane jest z określonymi fazami rozwojowymi produkcji i że walka klas prowadzi ku dyktaturze proletariatu, która sama stanowi przejście ku zniesieniu klas.

Samo pojęcie klasy nie zostało przez Marksa ani Engelsa nigdzie zdefiniowane wyraźnie, a ostatni rozdział III tomu *Kapitału*, podejmujący tę właśnie kwestię, urywa się po kilku zdaniach. Marks zadaje tam pytanie, „co składa się na to, że robotnicy najemni, kapitaliści i właściciele ziemscy stanowią trzy wielkie klasy społeczne?". Wydaje się, odpowiada, że sprawia to tożsamość źródeł dochodów, z których żyją te zbiorowości (płaca robocza, zysk, renta gruntowa). Ale z tego punktu widzenia na przykład lekarze i urzędnicy stanowiliby również dwie klasy, ich źródła dochodów są bowiem różne i są tożsame wewnątrz każdej grupy (*Kap.* III, r. 52). Widać więc, że to kryterium jest w każdym razie niedostateczne.

Kautsky, który podejmuje rozważania Marksa w tym miejscu, gdzie Marks je przerwał i próbuje odtworzyć nie napisany dalszy ciąg jego wywodu, dochodzi do następującej konkluzji (*Mater. pojm. dziejów*, Ks. IV, dział 1, roz. 1-6): pojęcie klasy ma charakter biegunowy, to jest każda klasa istnieje tylko o tyle, o ile znajduje się w opozycji do innej (nonsensem byłby na przykład zwrot „społeczeństwo jednoklasowe"; możliwe jest tylko społeczeństwo bezklasowe lub składające się z co najmniej dwóch klas wrogich). Nie sama wspólność źródeł dochodu czyni klasę z pewnej zbiorowości, lecz nadto wspólne przeciwieństwo względem innych klas w walce o podział dochodu. Lecz i to nie wystarcza. Jeśli zarówno robotnicy, jak kapitaliści i właściciele ziemscy czerpią dochody z jednego źródła, mianowicie z wartości, wytworzonych przez pracę robotników, a możliwość takiego rozdziału owej wartości zależna jest od posiadania lub nieposiadania środków produkcji, tedy własnościowy stosunek do środków produkcji jest kryterium ostatecznym. Mamy więc po jednej stronie właścicieli, którzy dysponując środkami wytwarzania dysponują zarazem wartością dodatkową stworzoną w toku pracy przez robotników oraz, po drugiej stronie, klasę wyzyskiwanych, którzy nie dysponują niczym poza własną siłą roboczą i zmuszeni są ją sprzedawać. Kryterium to pozwala także wyróżnić klasy pośrednie, to jest tych, którzy – jak drobni chłopi lub rzemieślnicy – są posiadaczami niewielkich ilości środków produkcji, lecz nie zatrudniają siły najemnej; nie korzystają oni z wyników cudzej pracy nieopłaconej, lecz tworzą wartości dzięki zatrudnianiu samych siebie lub rodziny. Klasy te mają świadomość rozdwojoną, bowiem własność środków produkcji skłania ich do soli-

darności z kapitalistami, natomiast okoliczność, iż nie korzystają z wartości dodatkowej, wytworzonej przez innych, lecz z wyników swojego wysiłku, zbliża ich do robotników. Kapitalizm nieustannie wywłaszcza owe warstwy pośrednie z ich drobnej własności i większość ich spycha do sytuacji robotnika, nieznacznej mniejszości zaś pozwala wejść w szeregi wyzyskiwaczy.

Marks zastanawiał się nad pojęciem klasy mając na oku stosunki angielskie. Kautsky zaś – niemieckie i środkowoeuropejskie. Kryterium odwołujące się do własności środków produkcji i do korzystania z siły najemnej wystarcza, by odróżnić wyzyskiwaczy, wyzyskiwanych i klasę pośrednią (właścicieli pracujących na własnych środkach, bez zatrudniania cudzej siły roboczej), nie pozwala już jednak odróżnić kapitalistów i właścicieli ziemskich jako dwóch klas różnych – jedni i drudzy bowiem przywłaszczają sobie nieopłacony czas pracy dodatkowej dzięki posiadaniu środków produkcji (bo i ziemia do nich należy).

W istocie jednak, przeciwieństwo klasowe między kapitalistami i posiadaczami ziemskimi jest inne aniżeli przeciwieństwo między każdą z tych klas z osobna a klasą robotniczą; obie klasy posiadające są bowiem zainteresowane w maksymalnych rozmiarach bezwzględnych wartości dodatkowej, to jest w maksymalnym wyzysku. Dlatego w okolicznościach krytycznych są one solidarne przeciw proletariatowi, chociaż w walce politycznej zdarza się, iż proletariat może sprzymierzać się chwilowo z jedną z tych klas przeciw drugiej (np. z burżuazją w walce o swobody polityczne tam, gdzie instytucje feudalne mają jeszcze wpływ znaczny). Ostateczne źródło dochodów kapitalisty i właściciela ziemskiego jest takie samo: wartość dodatkowa stworzona przez robotników. Z tego samego źródła korzysta ostatecznie, wedle Marksowskiej analizy, kapitał lichwiarski, handlowy, finansowy. Różnią się te klasy natomiast sposobem przyswajania zysku. Tylko kapitał przemysłowy przyswaja go dzięki bezpośredniej wymianie pracy uprzedmiotowionej na pracę żywą, podczas gdy właściciel ziemski, korzystający z renty dzierżawnej, nie uczestniczy w ogóle w procesie tej wymiany – podobnie jak lichwiarz.

Wydaje się tedy, że zgodne z intencjami Marksa byłoby odróżnienie kryteriów pierwotnych i wtórnych w klasowym podziale społeczeństwa. Kryterium pierwotnym jest możność dysponowania, dzięki dysponowaniu środkami produkcji, wartościami stworzonymi przez cudzą pracę dodatkową. Kryterium to stawia po jednej stronie wszystkie klasy wyzyskujące, to jest korzystające z wartości dodatkowej, więc dysponentów kapitału przemysłowego i handlowego oraz właścicieli ziemskich; po drugiej stronie – sprzedawców siły roboczej, czyli robotników najemnych oraz drobnych posiadaczy pracujących osobiście na własnych środkach wytwarzania. Wewnątrz pierwszej zbiorowości potrzebne jest kryterium wtórne, które rozdziela ją na nabywców bezpośrednich siły roboczej (kapitalistów przemysłowych) i tych, co przyswajają sobie wartość dodatkową pośrednio, dzięki posiadaniu ziemi bądź kapitału. Wewnątrz drugiej zbiorowości sam fakt posiadania lub nieposiadania środków produkcji odróżnia najemników od drobnych posiadaczy.

Kryterium pierwotne w tak ogólnej postaci stosowalne jest również do klasowych formacji przedkapitalistycznych, to jest. obejmuje ono również typ

wyzysku stosowany w systemie niewolniczym i feudalnym. Kryteria wtórne są swoiste dla kapitalistycznego sposobu produkcji.

Kwestia definicji klasy nie jest bynajmniej sprawą słowną lub czysto porządkową. Potrzeba tej definicji narzuca się w wyniku obserwacji faktycznych zjawisk walki klasowej; chodzi więc o ustalenie, wedle jakich kryteriów faktycznie dzielą się grupy, których antagonizmy określają podstawowe historyczne procesy.

Dla charakterystyki klasy istotne jest ponadto, że wytwarza ona żywiołową solidarność w opozycji względem innych klas, co jednak nie usuwa wcale konkurencji między poszczególnymi członkami klasy. Marks w trzecim tomie *Kapitału* wykazuje ekonomiczne podstawy solidarności klasowej kapitalistów: skoro stopa zysku wyrównuje się dla wszystkich dziedzin produkcji, a każdy kapitalista uczestniczy w zysku proporcjonalnie do masy swojego kapitału, to „każdy poszczególny kapitalista – jak i ogół kapitalistów w każdej poszczególnej sferze produkcji – zainteresowany jest w wyzysku całej klasy robotniczej przez cały kapitał i w stopniu tego wyzysku nie tylko mocą sympatii klasowej, lecz także bezpośrednio, w sensie ekonomicznym... Kapitalista, który by w swej sferze produkcji wcale nie stosował kapitału zmiennego i dlatego w ogóle nie zatrudniał robotników (co jest faktycznie przesadnym przypuszczeniem), byłby zupełnie tak samo zainteresowany w wyzysku klasy robotniczej przez kapitał i zupełnie tak samo czerpałby zysk z nieopłaconej pracy dodatkowej, jak kapitalista, który by (znów przesadne założenie) stosował tylko kapitał zmienny, a więc wydawał cały swój kapitał na płace robocze" (*Kap.* III, r. 10). Antagonizm interesów wzajemnych poszczególnych kapitalistów w naturalny sposób stłumiony jest w sytuacjach, gdzie dominuje antagonizm między tą klasą jako całością a całością wyzyskiwanych. Antagonizm ten jest jednakowoż nieuchronny. Istnieje również antagonizm wewnątrz klasy robotniczej, zwłaszcza w warunkach znacznego bezrobocia. O ile jednak walka kapitalistów między sobą nie narusza sama przez się interesów kapitału jako całości, o tyle konkurencja między robotnikami jest szkodliwa dla interesów ich jako klasy. Dlatego świadomość klasowa robotników odgrywa znacznie większą rolę w realizacji ich klasowego interesu aniżeli świadomość klasowa wyzyskiwaczy.

Istotne w Marksowskim pojęciu klasy jest wreszcie odrzucenie podziałów, charakterystycznych dla doktryn utopijno-socjalistycznych, to jest podziałów czynionych wedle wysokości dochodów albo względnego udziału w całości produktu społecznego. Utopiści dzielili społeczeństwo na bogatych i biednych. Podział ten jest całkowicie różny od Marksowskiego. Udział w dochodzie narodowym nie określa sam przez się miejsca w stratyfikacji klasowej, ale jest jej wynikiem. Drobny rzemieślnik może w pewnych okolicznościach mieć dochód mniejszy aniżeli wykwalifikowany robotnik, co nie przeszkadza różnicy w ich przynależności klasowej. Również korzystanie z luksusowej konsumpcji nie jest wyróżnikiem klasowym; znamy epoki heroicznego ascetyzmu burżuazji. Nie jest, po wtóre, podziałem klasowym saint-simonistyczny podział na próżnujących i pracujących. Kapitalista może pełnić niezbędne społecznie funkcje w zarządzaniu przedsiębiorstwem lub może ich nie pełnić, przekazując je na-

jemnym administratorom; może to mieć znaczenie dla sprawności przedsiębiorstwa, lecz nie ma znaczenia dla pozycji klasowej właściciela. Wykonywanie czynności administracyjnych w produkcji nie jest ani niezbędnym, ani wystarczającym warunkiem przynależności do klasy kapitalistów.

Natomiast warunkiem istnienia klasy jest zalążkowa choćby świadomość klasowa, to jest elementarna samowiedza wspólnoty interesów i wspólnej opozycji względem pozostałych klas. Klasa może wprawdzie istnieć „w sobie", nie będąc klasą „dla siebie", czyli klasą świadomą swego miejsca w społecznym procesie produkcji i podziału. Potrzebna jest natomiast rzeczywista i ujawniająca się praktycznie wspólnota interesów, aby można było mówić o klasie. W warunkach izolacji wzajemnej członków klasy istnieje ona tylko potencjalnie. „Drobni chłopi stanowią olbrzymią masę, której członkowie żyją w jednakowych warunkach nie wchodząc jednak w różnorodne stosunki ze sobą. Ich sposób produkcji izoluje ich od siebie, miast wytworzyć wzajemne stosunki między nimi... W ten sposób podstawowa masa narodu francuskiego tworzy się przez zwykłe dodawanie jednoimiennych wielkości, tak mniej więcej, jak worek z kartoflami stanowi w sumie worek kartofli. O ile miliony rodzin żyją w warunkach ekonomicznych, które różnią ich tryb życia, ich interesy i ich wykształcenie od trybu życia, interesów i wykształcenia innych klas i wrogo je im przeciwstawiają, to stanowią one klasę. O ile między drobnymi chłopami istnieje łączność tylko lokalna, a tożsamość interesów nie stwarza żadnej wspólności między nimi, żadnego związku w skali narodowej i żadnej organizacji politycznej – nie stanowią oni klasy. Są przeto niezdolni do obrony swych interesów klasowych we własnym imieniu czy to za pomocą parlamentu, czy też Konwentu. Nie mogą sami siebie reprezentować, muszą być reprezentowani. Ich przedstawiciel musi zarazem występować jako ich pan, jako autorytet stojący nad nimi, jako nie ograniczona władza rządowa..." (*Osiemnasty Brumaire'a...*, VII).

Samo istnienie walki klasowej w formie politycznej nie jest jednak, zdaniem Marksa, wyraźnym warunkiem rzeczywistości podziału klasowego. „...W starożytnym Rzymie walka klas toczyła się wyłącznie wewnątrz uprzywilejowanej mniejszości, między wolnymi bogaczami a wolną biedotą, gdy natomiast wielka produkująca masa ludności, niewolnicy, stanowiła jedynie bierny piedestał dla walczących" (*tamże*, przedm. do 2 wyd.). Jednak Marks uważa niewolników za klasę.

Podział klasowy tworzy wedle Marksa ośrodkową strukturę każdego społeczeństwa, w którym klasy istnieją. Nie oznacza to, że jest jedynym podziałem. Wewnątrz każdej klasy istnieją frakcje, których interesy wzajemne mogą wchodzić w kolizję. Kapitał przemysłowy i finansowy mogą mieć interesy rozbieżne. Wśród tych, którzy czerpią dochody z renty gruntowej, obecne są frakcje różne (renta gruntowa, budowlana i górnicza). W klasie robotniczej istnieją odłamy zróżnicowane nie tylko wedle gałęzi przemysłu, ale także wedle stopnia kwalifikacji i wedle wysokości płac. Istnieją zróżnicowania zawodowe. Inteligencja, w Marksowskim ujęciu, nie tworzy klasy, lecz dzieli się w zależności od tego, na usługach jakiej klasy wykonywana jest jej praca. Sło-

wem – podział społeczny obfituje w niezliczone mnóstwo komplikacji. Jednakże Marks utrzymuje, że w toku całej historii społeczeństw antagonistycznych (to jest wyłączając bezklasowe społeczności pierwotne) podział wedle kryteriów klasowych decydował ostatecznie o głównych przemianach dziejowych. Cała sfera nadbudowy, w której dzieje się życie polityczne, walki, wojny, zmiany struktur państwowych i prawnych, wreszcie procesy twórczości kulturalnej, pozostaje pod przemożnym wpływem zróżnicowania klasowego. Również w tej dziedzinie można operować, rzecz jasna, tylko jakościowymi charakterystykami, niepodobna bowiem wymierzyć względnego udziału, jaki mają inne formy społecznej stratyfikacji w kształtowaniu poszczególnych składników nadbudowy.

Wnosić by stąd należało, że samo zniesienie podziału klasowego przez zniesienie prywatnej własności środków produkcji nie likwiduje wszystkich źródeł antagonizmów społecznych, chociaż znosi najważniejsze, płynące ze zróżnicowania w rozporządzaniu elementami wartości dodatkowej. Marks jednak spodziewał się, że wobec przemożnego charakteru stratyfikacji klasowej, zniesienie klas będzie zarazem zniesieniem wszystkich istotnych korzeni antagonizmu i doprowadzi życie społeczne do pożądanej jedności, w której wolność jednego człowieka nie będzie więcej stanowić granicy wolności cudzej.

6. *Powstanie klas*

Co do samego powstania zróżnicowań klasowych, to ich niezbędnym, lecz nie wystarczającym warunkiem, był taki poziom technologiczny, na którym przywłaszczanie wyników pracy dodatkowej było w ogóle możliwe. Engels zastanawia się nad początkiem klasowego podziału w *Pochodzeniu rodziny* i w *Anty-Dühringu*. Krytykuje Dühringa, który wywodził powstanie klas z zastosowania przemocy, posługując się przy tym hipotezą dwóch osobników, nierówno wyposażonych fizycznie. Zdaniem Engelsa teoria przemocy jako źródła podziału klasowego jest gołosłowna i błędna. Przemoc nielicznej mniejszości nad znaczną większością nie może być wytłumaczona pierwotną przewagą fizyczną. Ani własność, ani wyzysk nie pochodzą z przemocy. Własność zakłada produkcję przerastającą potrzeby producenta, a wyzysk zakłada uprzednią nierówność własności. Klasy powstawały kilkoma drogami. Po pierwsze, w miarę produkcji towarowej musiała się pojawić nierówność majątkowa, która w drodze dziedziczenia przechodziła na następne generacje i umożliwiała z czasem – bez przemocy, drogą zwyczaju – narodziny szczepowych arystokracji. Po wtóre, wspólnoty pierwotne musiały powierzać obronę swych interesów wyznaczonym do tego osobom i powołały w ten sposób urzędy, stanowiące zalążek władzy państwowej. Urzędy te, z niezbędnych społecznie instytucji ochrony i administracji, przeobraziły się z czasem w samodzielne ciała, stały się dziedziczne, uniezależniły od społeczeństwa i stanęły niejako nad jego głową. Po trzecie wreszcie, naturalny podział pracy przybrał postać klasową wte-

dy, gdy można było, w wyniku postępu technologicznego, zatrudniać siłę niewolniczą, pochodzącą z podbojów. Ta przemoc miała tedy za warunek pewien poziom ekonomiczny społeczeństwa. Dopiero niewolnictwo umożliwiło prawdziwe oddzielenie przemysłu i rolnictwa, a także cały system państwowy i całą kulturę starożytności europejskiej. Było ono warunkiem tego olbrzymiego postępu, jaki przeszła cywilizacja, nim osiągnęła fazę dzisiejszą. Ale we wszystkich formach, w jakich powstawało zróżnicowanie klasowe, jego pierwotnym, ostatecznym źródłem był podział pracy. Podział pracy – warunek całej ewolucji ludzkości, jest tedy odpowiedzialny za powstanie własności prywatnej, nierówności, wyzysku, ucisku.

7. *Funkcje państwa i jego zniesienie*

Podział klasowy doprowadził z czasem do powstania organizacji państwowej. W oparciu o badania Morgana Engels zarysowuje fazy rozwojowe społeczeństwa pierwotnego i wysuwa przypuszczenie, że państwo powstało w wyniku załamania się demokratycznej organizacji rodowej. W procesie tym działały następujące okoliczności: wspomniane już usamodzielnienie się urzędów, powołanych pierwotnie w ramach zwykłego podziału pracy, ale przerastających następnie w dziedziczne przywileje; nadto – konieczność obrony przywilejów majątkowych, powstałych zrazu wskutek okoliczności przypadkowych. Państwo jako instrument przymusu chroniący interesy klasowe zakłada tedy uprzedni podział klasowy w najpierwotniejszej choćby formie. Przemoc stosowana względem niewolników i aparat służący do sprawowania nad nimi władzy mają ekonomiczne źródła. Podbój bywa wprawdzie również czynnikiem państwowo-twórczym, jednakże klasyczny proces powstawania państwa polega na tym, iż wyrasta ono z przeciwieństw klasowych rozwiniętych w ramach jednej wspólnoty. Państwo uświęca własność nabytą i przywileje majątkowe, broniąc je przed presją komunistycznej tradycji dawnych wspólnot i stwarza warunki ułatwiające pomnażanie tej własności oraz pogłębianie nierówności. „Ponieważ państwo powstało z potrzeby utrzymania w karbach przeciwieństw klasowych, a jednocześnie samo powstało wśród konfliktów tych klas, to z reguły jest ono państwem klasy najsilniejszej, ekonomicznie panującej, która przy jego pomocy staje się również klasą panującą politycznie i w ten sposób zdobywa nowe środki do ciemiężenia i wyzyskiwania klas uciskanych" (*Pochodzenie rodziny...*, IX). W stosunku do państwa burżuazyjnego ta jego funkcja ochronna względem przywilejów posiadaczy jest jaskrawa i dla maszyny państwowej konstytutywna. „Państwo burżuazyjne – pisali Marks i Engels w 1850 roku w recenzji z książki E. de Girardina – jest niczym więcej, jak ubezpieczeniem wzajemnym klasy burżuazyjnej przed jej poszczególnymi członkami, jak również klasą wyzyskiwaną, ubezpieczeniem, które musi stawać się coraz kosztowniejsze i pozornie coraz samodzielniejsze wobec społeczeństwa burżuazyjnego, gdyż coraz trudniej utrzymywać klasę wyzyskiwaną w posłuszeństwie" („Neue Rhein. Zeit. Polit.-ökon. Revue", 4, 1850).

Dlatego, chociaż pierwotne funkcje, społecznie potrzebne, które przez autonomizację doprowadziły do powstania władzy politycznej, nadal muszą być wykonywane, to jednak nie one określają charakter państwa. W funkcjach tych bowiem nie ma wcale składnika władzy politycznej; toteż sam proces ich autonomizacji nie doprowadziłby zapewne do ukształtowania się państwowej maszyny, gdyby nie potrzeba ochrony klasowych przywilejów.

Bywa wprawdzie i tak – Marks rozważa taki przypadek analizując zamach stanu Ludwika Napoleona – że w społeczeństwie burżuazyjnym maszyna biurokratyczna usamodzielnia się względem klasy, której służy, lecz i te sytuacje wytłumaczalne są interesem klasowym: burżuazja może zrezygnować z władzy parlamentarnej, to znaczy zrezygnować ze sprawowania władzy politycznej w sposób bezpośredni, powierzając rządy biurokracji zautonomizowanej, jeśli jest to potrzebne w celu zachowania jej pozycji ekonomicznej jako klasy w całości.

Jeśli w ten posób określimy sens państwa, wynikają stąd dwa wnioski, nadzwyczaj ważne dla Marksowskiej doktryny. Po pierwsze, nieuchronne zniesienie państwa w społeczeństwie bezklasowym; po wtóre – konieczność złamania zastanej maszyny państwowej przez rewolucję.

Pierwsza konsekwencja jest oczywista. Z chwilą gdy nie ma podziału klasowego, zbędne są również urządzenia służące jego uwiecznianiu i mające za zadanie ucisk klas wyzyskiwanych. „Pierwszy akt, w którym państwo występuje rzeczywiście jako przedstawiciel całego społeczeństwa – przekształcenie środków podukcji w społeczną własność – jest zarazem jego ostatnim samodzielnym aktem jako państwa. Wtrącanie się władzy państwowej do stosunków społecznych staje się zbyteczne w jednej dziedzinie po drugiej i zamiera samo przez się. Zamiast rządzenia osobami występuje zarządzanie rzeczami i kierownictwo procesami produkcji. Państwo nie zostaje zniesione, lecz obumiera" (*Rozwój socjalizmu...*, III). Państwo nie jest wieczne, ale stanowi przejściowy twór cywilizacji, który zniknie razem z podziałem klasowym, przechodząc, jak pisał Engels, „do muzeum starożytności, obok kołowrotka i topora brązowego" (*Pochodzenie rodziny...* IX).

Jak widać, zniesienie państwa nie oznacza zniesienia funkcji administracyjnych potrzebnych dla kierowania produkcją. Ale funkcje te nie są już sprawowaniem władzy politycznej. Przypuszczenie to zakłada stan, w którym wszelkie konflikty społeczne wygasły. Dlatego potwierdza się interpretacja, wedle której zniesienie podziału klasowego oznacza dla Marksa i Engelsa usunięcie wszelkich źródeł konfliktowości społecznej.

Po wtóre, nadbudowa państwowa jako aparat przemocy nie może być zreformowana w taki sposób, aby jęła od pewnej chwili służyć klasie wyzyskiwanej; musi być ona zniszczona aktem przemocy rewolucyjnej. Wniosek ten, jak była o tym mowa, narzucił się Marksowi w związku z doświadczeniami Komuny Paryskiej. Zniesienie burżuazyjnego państwa jest drogą ku zniesieniu państwa w ogóle, jednak w okresie, w którym klasa zwycięska będzie musiała jeszcze toczyć walkę z wyzyskiwaczami, musi ona rozporządzać własnym aparatem ucisku, który po raz pierwszy w dziejach stanie się narzędziem większo-

ści; będzie to okres dyktatury proletariatu, w którym przemoc – nie maskowana żadnym frazesem – służyć będzie proletariatowi jako instrument wiodący ku likwidacji klas w ogólności. Przejście do społeczeństwa socjalistycznego nie może się tedy dokonać mocą samego procesu ekonomicznego, ale tylko w dziedzinie nadbudowy, chociaż przygotowane jest procesami rozwojowymi gospodarki kapitalistycznej. Pozytywnymi przeslankami socjalizmu w gospodarce kapitalistycznej są wysoki stopień uspołecznienia procesu produkcyjnego i rozwinięta technologia; jego negatywnymi przeslankami – wewnętrzne sprzeczności kapitalizmu oraz świadomość klasowa proletariatu. Sam akt przejścia jest dziełem politycznym, nie zaś ekonomicznym. Jednakże, jak głosi znany aforyzm *Kapitału*, „przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym. Przemoc sama jest potęgą ekonomiczną" (*Kap.* I, r. 24, 6).

Na parę miesięcy przed śmiercią Engels napisał tekst, który stał się przedmiotem licznych komentarzy i na który zwolennicy reformistycznych programów wyzwolenia proletariatu powoływali się często jako na dowód, że Engels zrezygnował z idei przemocy rewolucyjnej na rzecz perspektywy zdobycia władzy drogą parlamentarną. Jest to wstęp do drugiego wydania Marksa *Walk klasowych we Francji* (1895). Engels powiada tam, że po zniesieniu w Niemczech ustaw wyjątkowych przeciw socjalistom i w obliczu ogromnych sukcesów wyborczych „rebelia w dawnym stylu, walka uliczna z barykadami, która aż do roku 1848 była wszędzie środkiem ostatecznie rozstrzygającym, jest już w znacznym stopniu przestarzala". Obecnie, w walkach ulicznych sytuacja insurgentów jest gorsza niż dawniej, w ogólności zaś powstania niewielkiej awangardy nie mogą doprowadzić do pożądanego celu, jeśli chodzi o całkowite przeobrażenie ustroju, tutaj masy muszą brać świadomy, rozumny udział w wydarzeniach. Nie należy tedy wyniszczać najbardziej uświadomionej części proletariatu w starciach ulicznych, ale pomnażać sukcesy legalnymi środkami propagandowymi i parlamentarnymi, gromadząc siły do dnia decydującego starcia. „My, «rewolucjoniści», «wywrotowcy», rozwijamy się lepiej za pomocą środków legalnych niż za pomocą środków nielegalnych i przewrotu".

Istotnie, w wywodach Engelsa widoczny jest ogromny nacisk na pokojowe środki wzrostu ruchu robotniczego. Nie wyklucza on, w każdym razie w Niemczech, możliwości takiego obrotu spraw, przy którym zdobycie władzy dokona się środkami bezkrwawymi. Zmiana stanowiska, wywołana widokiem sukcesów wyborczych socjaldemokracji niemieckiej, nie jest jednak tak istotna, jak na pierwszy rzut oka wygląda. Engels, po pierwsze, ogranicza swoje nadzieje do Niemiec (jak, w swoim czasie czynił Marks w stosunku do Anglii, Stanów Zjednoczonych i Holandii). Po wtóre, nie przewiduje bynajmniej, że zdobycie władzy nastąpi koniecznie drogą parlamentarną, ale uzależnia to od zachowania burżuazji – i perspektywę gwałtownej rewolucji pozostawia nadal jako możliwość. Po trzecie, przewiduje „decydujące starcie", to znaczy akt przejęcia władzy przez klasę robotniczą, uważa jedynie za możliwe, że akt ów, w wyniku ogromnej siły klasy robotniczej, jej wysoko rozwiniętej świadomości oraz umiejętności skupienia wokół siebie klas średnich, dokona się środkami bezkrwawymi. Perspektywa taka nie jest więc odrzuceniem idei rewolucji – a

tym mniej zasadniczym uznaniem zbędności rewolucji w ogóle – ale uznaniem możliwości rewolucji bezkrwawej. Nie powiada Engels wyraźnie, czy uważa za możliwe, by klasa robotnicza opanowała władzę po prostu przez zdobycie większości wyborców w demokratycznym głosowaniu i trudno wnosić z pewnością, czy miał na uwadze taką właśnie perspektywę. Z pewnością przypisywał znacznie większą wagę, niż przedtem, pokojowym narzędziom walki klasowej. Jeśli liczył na przejęcie władzy zwyczajnie przez wybory, zmiana jego stanowiska byłaby istotna, choć i w tym wypadku nie można by mu przypisywać idei współpracy klasowej lub przekonania o wygasaniu konfliktów klasowych; lecz tego z pewnością powiedzieć nie sposób.

Niezależnie jednak od środków, jakimi władza polityczna proletariatu miałaby zostać zdobyta, Marks i Engels zawsze widzieli we władzy państwowej narzędzie, nie przypisywali mu – w przeciwieństwie do Hegla i do Lassalle'a – żadnej samoistnej wartości i nie utożsamiali nigdy państwa ze społeczeństwem; upatrywali w nim historyczną, przejściową formę społecznej organizacji. Społeczne istnienie ludzi nie jest bynajmniej tym samym, co istnienie państwowe; przeciwnie, sama obecność państwa jest politycznym wyrazem sytuacji, w której siły ludzkie przeciwstawiają się w swoich wytworach samemu człowiekowi; państwo jest najjaskrawszym wyrazem alienacji społecznej. Jeśli potrzebna będzie proletariatowi przejściowa forma przemocy, to będzie ona rzeczywistym panowaniem olbrzymiej większości społeczeństwa. Ale i cały sens tej formy sprowadza się do tego, iż jest ona narzędziem samounicestwienia i prowadzi ku sytuacji, w której odrębna sfera życia politycznego w ogólności zaniknie. W konsekwencji tedy, Marksowska teoria państwa jest rozwinięciem i powtórzeniem idei, filozoficznym językiem wypowiedzianych w 1843 roku w artykule *W kwestii żydowskiej*; realne jednostki ludzkie, jedyne rzeczywiste „podmioty" wchłoną w siebie to życie gatunkowe, które do tej pory istniało w wyobcowanej dziedzinie życia państwowego; społeczny charakter ludzkich energii indywidualnych nie będzie wyrażał się w postaci wyobcowanego tworu politycznego; jednostki będą spełniać swoje społeczne powołanie bezpośrednio, nie wydzielając dlań odrębnego królestwa – słowem, dokona się integracja prywatności i życia zbiorowego na poziomie każdego ludzkiego konkretu z osobna. Gatunkowa istota człowieka wróci do jednostkowych podmiotów i roztopi się w nich bez reszty. Rozdwojenie na życie osobnicze i socjalne wygaśnie. Likwidacja podziału klasowego jest niezbędnym a zarazem wystarczającym warunkiem tego powrotu do konkretu.

8. *Komentarz do materializmu historycznego*

Powyższy wykład głównych myśli materialistycznego pojmowania dziejów pomyślany był tak, aby interpretować tę doktrynę z maksimum życzliwości, to jest nie rozumieć pewnych aforystycznych i skrótowych formuł Marksa i Engelsa w sposób literalny, kiedy to narażone są one na zarzuty, gdyż zdają się zakładać dogmatyczną i niczym nie uzasadnioną wiarę w absolutną i jedno-

stronną zależność całego biegu historii ludzkiej we wszystkich szczegółach od układu klasowego, a tego ostatniego – od poziomu technicznego społeczeństwa. Kiedy Marks powiada (w *Nędzy filozofii*), że żarna „dają" nam społeczeństwo feudalne, a młyn parowy – społeczeństwo kapitalistyczne, to jasne jest, że formuł takich nie można rozumieć dosłownie; żarna bowiem „dają" jedynie mąkę, podobnie zresztą jak młyn parowy i żarna mogą współistnieć z młynem parowym w jednym społeczeństwie, które samo może mieć bądź cechy raczej feudalne, bądź raczej kapitalistyczne. Kiedy Engels, w przemówieniu pośmiertnym ku czci Marksa powiada, iż nieśmiertelną zasługą Marksa było odkrycie, że ludzie muszą najpierw jeść, odziewać się itd. zanim mogą zajmować się polityką, sztuką czy religią, to również trudno takich zwrotów używać dla interpretacji materializmu historycznego; w rzeczy samej nie jest jasne, w jaki sposób powtórzenie antycznego porzekadła *primum edere, deinde philosophari* miałoby być nieśmiertelnym odkryciem naukowym. Byłoby jednak krytyką typu policyjnego szukanie w takich formułach właściwego sensu doktryny. Z drugiej strony doktryna narażona jest na obiekcje i wątpliwości nie tylko powstające z drobiazgowego „czepiania się" poszczególnych zdań. Ogromna większość marksistowskich teoretyków wyjaśniała lub powtarzała za Engelsem formuły odnoszące się do „wzajemnego wpływu", do „względnej niezależności nadbudowy" i do „determinacji w ostatniej instancji". Jeżeli jednak rozważymy te formuły bliżej, nasuwają się liczne obiekcje, cokolwiek wyrażenia „czynnik ekonomiczny", „baza" i „nadbudowa" miałyby znaczyć (a sens tych wyrażeń jest także, jak wiadomo, wybitnie sporny). Wydaje się, że gdy się powiada, iż zachodzi wpływ wzajemny między stosunkami produkcji a „nadbudową", wypowiada się pewną prawdę trywialną, która nic swoiście marksistowskiego nie zawiera i którą każdy gotów jest uznać. Że wydarzenia historycznie ważne – wojny, rewolucje, przemiany religijne, powstawanie i upadek państw i imperiów, prądy artystyczne i osiągnięcia nauki – mogą być racjonalnie tłumaczone za pomocą wielu okoliczności, wśród których również takie, jak poziom techniczny społeczeństwa i jego konflikty klasowe mają swój udział – jest to myśl należąca do zasobu zdrowego rozsądku, której nie zaprzeczy ani człowiek religijny, ani materialista, ani wyznawca jakiejkolwiek doktryny historiozoficznej, jeśli nie jest tylko fanatykiem jakiegokolwiek „jednego czynnika". Że, na przykład, dzieła literackie i dramaturgiczne nie mogą być wyjaśniane i rozumiane bez współczynnika historycznego, a więc również bez uwzględnienia konfliktów społecznych epoki – jest to prawda, która przed Marksem i niezależnie od Marksa wiadoma była wielu francuskim historykom, wśród nich także konserwatystom politycznym. Powstaje przeto pytanie: czym właściwie jest materializm historyczny? Jeśli zakłada on, że wszystkie szczegóły „nadbudowy" mogą być wyjaśnione jako produkty zapotrzebowania ze strony „bazy", jest on gołosłownym i nie nadającym się do przyjęcia absurdem. Jeśli z kolei rezygnuje, w duchu uwag Engelsa, z owej idei jednoznacznej determinacji – jest prawdą zdrowego rozsądku. Materializm historyczny w rozumieniu rygorystycznym wydaje się gwałtem nad wymogami najprostszego myślenia racjonalnego, w rozumieniu rozluźnionym natomiast – banałem.

Tradycyjną formułą, która ma umożliwić wyjście z tego przykrego dylematu, jest formuła „w ostatniej instancji". Ale Engels nie wyjaśnił porządnie jej sensu. Jeśli miałaby ona znaczyć tyle, że stosunki produkcji determinują nadbudowę nie bezpośrednio, ale *za pośrednictwem* innych układów, wówczas nadal jesteśmy w prawie podejrzewać, że determinacja ta – chociaż upośredniona – jest absolutna, to jest, że wszystkie detale „nadbudowy" są wyznaczone przez stosunki produkcyjne, podobnie jak ruch koła w maszynie może być wyznaczony przez inne koło niekoniecznie na mocy bezpośredniego zazębienia, ale równie dobrze przez pas transmisyjny, przy czym nadal determinacja ta jest jednoznaczna. Wyrażenie „w ostatniej instancji" może jednak znaczyć – i zapewne miało znaczyć w umyśle Engelsa – coś innego, nie jednoznaczną determinację upośrednioną, ale właśnie determinację niejednoznaczną. Innymi słowy, chodziło zapewne o to, jak była o tym mowa, że nie wszystkie cechy kultury określone są przez układ klasowy i nie wszystkie cechy danych stosunków produkcji – przez poziom technologiczny, ale tylko niektóre, mianowicie „najważniejsze". Wtedy z kolei nasuwa się pytanie: na mocy jakiego kryterium oceniać mamy, co jest ważne, a co mniej ważne? Grozi nam, że za „ważne" uznamy właśnie to, co w procesach historycznych możemy wyjaśnić schematem zależności, o których mówi materializm historyczny; wtedy jednak mamy do czynienia z tautologią lub błędnym kołem: okaże się, że „baza" określa te cechy nadbudowy, które są określone przez bazę. Można powiedzieć, na przykład: w poezji Verlaine'a nie jest ważna wersyfikacja (to należy do rzędu „przypadków", albo do samej tradycji), natomiast ważna jest melancholia, zaś melancholia Verlaine'a da się wyjaśnić klasowo etc. (typowa próbka materialistyczno-historycznych rozważań nad literaturą). Lecz dlaczego tak by być miało, że jedno jest ważne, a nie drugie, tego materializm historyczny nie może wyjaśnić inaczej niż odnosząc hierarchię ważności do własnego schematu zależności, czyli popadając w błędne koło.

Ponadto, jeśli stosunki produkcji określają tylko pewne, nie zaś wszystkie cechy „nadbudowy", wówczas materializm historyczny nie jest w stanie wyjaśnić żadnego poszczególnego zjawiska historycznego – każdy bowiem fakt historyczny jest kumulacją wielu okoliczności – ale tylko pewne generalne linie dziejowego procesu. Taka, jak się wydaje, była też jego intencja główna. Nie poszczególna wojna, poszczególna rewolucja, poszczególny ruch religijny, polityczny czy artystyczny miałyby być wytłumaczalne schematem, ale sam fakt następowania po sobie wielkich formacji społeczno-ekonomicznych; cała reszta – owe „zygzaki" dziejowe, regresy, wzloty i upadki, fakt, iż pewien proces zaczął się o kilka stuleci później albo wcześniej, fakt realizowania się tego procesu w toku takich to a nie innych zmagań, walk, wysiłków – wszystko to zepchnięte by zostało do rzędu nieważnych przypadkowości, które teoretyka mogą nie obchodzić. Materializm historyczny nie mógłby wówczas także pretendować do roli narzędzia prognostycznego: nie mógłby przewidywać niczego określonego, ale jedynie stwierdzać najogólniej, że na przykład kapitalizm kiedyś musi ustąpić miejsca socjalizmowi.

Kiedy, w toku jakich wojen i rewolucji, za ile dziesięcioleci czy stuleci – tego niepodobna powiedzieć, to także mieści się w rubryce „przypadku".

Ale nawet przy tak zredukowanym sensie, materializm historyczny nie jest wolny od obiekcji. Proces historyczny z założenia jest jeden i niepowtarzalny; nie nadaje się zatem do tego, by formułować na jego podstawie prawa, które powiadają, na przykład, że zawsze i wszędzie po gospodarce opartej na niewolnictwie musi nastąpić gospodarka oparta na feudalnej własności ziemi. Jeśli zaś powiemy, że istnieje wielość procesów historycznych niezależnych, gdyż różne części świata przez stulecia i tysiąclecia żyły w stanie całkowitej lub prawie całkowitej względem siebie izolacji, to spostrzeżenie takie obracałoby się raczej przeciwko materializmowi historycznemu, miast go potwierdzać: albowiem właśnie społeczeństwa azjatyckie lub amerykańskie przed europejską inwazją bynajmniej nie powtarzały schematów rozwojowych znanych nam z Europy i byłoby zupełnie gołosłowną fantazją twierdzenie, że „mimo wszystko" musiałyby one te schematy powtórzyć, gdyby dostatecznie długo jeszcze pozostawione były samym sobie.

Istotnie, wszystkie bardziej szczegółowe analizy historyczne i polityczne, zarówno Marksa, jak Engelsa ukazują wyraźnie, że na ogół nie byli oni więźniami swoich „redukcjonistycznych" formuł, ale starali się brać pod uwagę najrozmaitsze okoliczności – demograficzne, geograficzne, narodowe itd. Jeśli, na przykład, brak ruchu socjalistycznego w Stanach Zjednoczonych Engels składa na karb szczególnych okoliczności etnicznych (w liście z 2 XII 1893), to ujawnia tym samym, że nie traktuje bynajmniej konfliktu „burżuazja-proletariat" jako uniwersalnej determinanty procesów społecznych; mimo to, spodziewa się, że konflikt ten ostatecznie musi dojść do głosu w formach politycznych *grosso modo* podobnych do europejskich. Jeśli proroctwo to się nie sprawdza (jak nie sprawdziło się w ciągu następnych 90 lat), zawsze, rzecz jasna, można złożyć odpowiedzialność na „uboczne czynniki" i przechować nieograniczenie długo wiarę w słuszność doktryny, której przypadkowe zaburzenia nie mogą naruszyć. Niesprawdzenie się jakichkolwiek przepowiedni zawsze może być zlekceważone oznajmieniem „teoria nie jest schematyczna, należy brać pod uwagę wielość czynników" itd. Lecz ta łatwość, z jaką doktryna może się uporać z faktami, które zdają się ją obalać, nie pochodzi z jej przenikliwości, lecz z jej mglistości, którą zresztą dzieli z wszystkimi bez wyjątku uniwersalnymi teoriami historii.

Z drugiej strony, ta sama mglistość pozwala doktrynie wysuwać liczne nie dające się sprawdzić roszczenia pod adresem historii. Kiedy Engels powiada, że wielcy ludzie tacy, jak Aleksander, Cromwell czy Napoleon pojawiają się wtedy, kiedy sytuacja społeczna zgłasza na nich zapotrzebowanie, to jest to najzupełniej dowolna spekulacja: w jaki sposób można by bowiem wyobrazić sobie dowód obecności takiego zapotrzebowania? Jedyny możliwy dowód polega na tym, że ludzie ci się faktycznie pojawili, a więc najwidoczniej byli potrzebni. Zbyteczne wyjaśniać, że taka dedukcja z uniwersalnego determinizmu nie pomogłaby w rozumieniu jakichkolwiek zjawisk poszczególnych.

Istnieje jeszcze bardziej rozluźniona interpretacja materializmu historycznego. Marksiści wielokrotnie powtarzali, że na mocy doktryny stosunki produkcji nie „produkują" nadbudowy, ale ją „określają", przy czym słowo to rozumieć należy w tym sensie, iż odgrywają one rolę negatywną: ograniczają możliwość opcji, jakie społeczeństwo ma do dyspozycji, lecz w granicach opcji możliwych nie przesądzają niczego jednoznacznie. Gdyby taka interpretacja była właściwą intencją Marksa i Engelsa, zachodzi znowu obawa, że doktryna sprowadziłaby się do banalnej prawdy: trudno bowiem nie zgodzić się na to, że znane nam historycznie formy ustrojowe i prawne, albo zjawiska religijne lub artystyczne w tej formie, w jakiej je znamy, nie są do wyobrażenia w dowolnych możliwych warunkach życia społecznego, to jest właśnie, sięgając do już cytowanego przykładu, trudno nam przypuścić, by deklaracja praw człowieka mogła się zrodzić w technologicznych i społecznych warunkach Europy X wieku albo w społeczeństwie Azteków. A mimo to okoliczność, że pewne formy „nadbudowy" przechowują ciągłość i trwają na przekór wszystkim, niezwykle głębokim zmianom społecznym, nie jest bez znaczenia przy refleksji nad granicami ważności nawet tak rozluźnionej interpretacji marksizmu. Chrześcijaństwo przetrwało różne ustroje i różne formacje ekonomiczne; podobnie islam. Oczywiście, zmieniało się pod różnymi względami, zmieniało interpretację swojego kanonu, zmieniało organizację kościelną i liturgię, rozbudowywało dogmaty, przechodziło kryzysy, schizmy i walki wewnętrzne. Mimo to, jeśli słowo „chrześcijaństwo" może być w ogóle używane z sensem, to tylko przy założeniu, że zmieniało się ono nie pod wszystkimi względami i że przechowała się w nim, na przekór wszystkiemu, pewna treść istotna, która opierała się wstrząsom dziejowym. Oczywiście, każdy marksista zgodzi się z tym, że istnieje takie zjawisko, jak usamodzielniona siła tradycji; nie brak i cytatów z Marksa, aby to przyświadczyć. Lecz usuwanie obiekcji tą drogą dowodzi właśnie tego, że doktryna ma reguły tak luźne, iż żadne badanie historyczne i żadne wyobrażalne fakty nie mogą jej obalić: wszakże, gdy mamy wielość „czynników" najrozmaitszych, „względną niezależność nadbudowy", „wzajemny wpływ", rolę tradycji, przyczyny wtórne itd., każdy wyobrażalny fakt będzie pasował do schematu, schemat zatem – stosownie do krytyki Poppera – okaże się niewywrotny, wszechpotwierdzalny, a tym samym pozbawiony wartości naukowej jako teoria, która miałaby cokolwiek wyjaśniać w faktycznym przebiegu dziejowym.

Co więcej, wydaje się całkowicie nieprawdopodobne, by jakikolwiek poszczególny fakt czy seria faktów z dziedziny ideologii dały się wytłumaczyć czy zrozumieć bez odwoływania się do innych okoliczności natury bądź ideologicznej, bądź biologicznej, w każdym razie różnych aniżeli Engelsowska „ostatnia instancja". Weźmy pod uwagę najprostsze przykłady. Powiadamy, że w XV wieku pojawiła się w chrześcijaństwie idea komunii pod dwoma postaciami i że stała się ona częścią ważnego ruchu heretyckiego. Powiadamy dalej, nie bez racji, że idea ta „wyrażała" pragnienie zniesienia różnic między klerem a resztą wiernych, że więc można ją wyjaśnić jako hasło egalitaryzmu. Lecz wtedy musimy zapytać: dlaczego ludzie w ogólności pragną równości?

Na to pytanie nie można, rzecz jasna, odpowiedzieć „ponieważ jest nierówność”, gdyż byłby to tautologiczny pozór wyjaśnienia. Trzeba zatem założyć, że ludzie uważają, przynajmniej w pewnych epokach, równość za wartość, o którą warto walczyć. Jeśli walka o równość związana jest z sytuacją ludzi głodujących lub w ogólności pozbawionych dóbr elementarnych, możemy powiedzieć, że walka ta wyjaśnia się czysto biologicznymi okolicznościami. W innym przypadku – gdy chodzi o równość ponad poziomem zaspokojenia fizjologicznego – walka o równość nie może być wyjaśniona samym „układem stosunków ekonomicznych” bez założenia, że istnieje osobne zjawisko ideologii egalitarnej, w przeciwnym bowiem razie nie byłoby żadnego powodu, by się o równość ubiegać. Lub jeszcze prostszy przykład, już cytowany: klasy posiadające w każdym ustroju starają się wpływać na ustawodawstwo w takim duchu, aby zminimalizować rozmiary podatku spadkowego. Wydaje się to „oczywiste”. Ale wyjaśnienie takiego faktu zakłada coś więcej aniżeli określone stosunki produkcji i własność prywatną. Zakłada, na przykład, że ludzie troszczą się o swoje potomstwo; i to zdaje się oczywiste, ponieważ jest powszechne. Lecz nie wydaje się, by był to fakt natury ekonomicznej: można go interpretować w kategoriach biologicznych lub ideologicznych, lecz niepodobna sprowadzić do żadnych cech określonej formacji ekonomicznej ani do wspólnych cech wszystkich formacji opartych na wyzysku.

Zarówno marksiści, jak krytycy wielokrotnie zwracali uwagę na to, że samo pojęcie postępu technicznego jako „źródła” przemian w stosunkach produkcji jest mylące i wątpliwe. Jakoż lokomotywa parowa nie była zbudowana przez dyliżans, ale powstała z pracy intelektualnej ludzi, którzy ją zbudowali. Postęp sił wytwórczych jest najoczywiściej wynikiem pracy duchowej, stąd przypisywanie mu „prymatu” względem stosunków produkcji, a za ich pośrednictwem – względem pracy duchowej jest, dosłownie pojęte, sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. Oczywiście ortodoksi marksistowscy zwykli na to odpowiadać, że postęp ten oraz praca intelektualna, która go tworzy, same są wynikiem „zapotrzebowania” ze strony społeczeństwa, że więc umysł twórczy, który doskonali narzędzia, jest sam z kolei narzędziem sytuacji społecznych. Lecz gdyby tak być miało, to nadal nie ma powodu przypisywać postępowi technicznemu żadnego „prymatu”; można by mówić tylko o wielostronnych związkach między pracą umysłu a jego społecznym środowiskiem, w tym zaś nie zawiera się żadna swoiście marksistowska teoria zależności między różnymi „stronami” życia społecznego. Lecz nawet to pojęcie „zapotrzebowania” społecznego na postęp narzędzi ma zakres ograniczony. Współcześnie postęp techniczny jest na ogół kierowany wyraźnymi zamówieniami społecznymi. Marks jednak sam zauważa, że przedkapitalistyczne formacje ekonomiczne, właśnie z tej racji, że produkcja w nich nie była podporządkowana samemu mnożeniu wartości wymiennej, nie miały bodźców dla postępu technicznego. Na jakiej podstawie uważamy, że postęp techniczy w ogólności „musi” mieć miejsce i na jakiej podstawie uważamy, że kapitalizm nieuchronnie musiał się pojawić? Dlaczego właściwie społeczeństwo feudalne nie mogło żyć nieograniczenie długo w stagnacji? Odpowiedź – normalnie w takich wypadkach przez marksistów udzie-

lana – brzmi: a właśnie się pojawił! Lecz odpowiedź ta nie ma nic wspólnego z pytaniem. Jeśli bowiem powiadając, że kapitalizm „musiał" powstać, chcemy powiedzieć tylko tyle, że właśnie powstał, wówczas posługujemy się językiem mylącym i wręcz oszukańczym, gdyż sugerujemy coś innego niż to, o co nam chodzi. Jeśli zaś mamy na myśli coś więcej niż sam fakt powstania kapitalizmu, mianowicie jakąś jego „historyczną konieczność", wówczas sam fakt, iż kapitalizm powstał, nie jest dowodem jego konieczności, chyba że dedukujemy naszą opinię z tego, że w ogólności cokolwiek się stało, stać się musiało; to ostatnie wszelako jest niczym nie uzasadnioną doktryną metafizyczną, którą można wprawdzie wyznawać, ale która nie może pretendować do tego, by cokolwiek w faktycznych procesach historycznych wyjaśniała.

Marksizm pojęty jako teoria historii, tłumacząca całość przemian historycznych postępem technicznym i całość kultury – walką klasową, jest nie do utrzymania. Marksizm jako teoria „wzajemnej zależności" techniki, stosunków własności i kultury – jest trywialną prawdą. Prawda ta nie byłaby trywialna, gdybyśmy umieli owe zależności wyrażać w postaci ilościowej, to jest mierzyć rozkład ilościowy różnych sił w życiu społecznym działających. Lecz nie tylko nie mamy metod tego rodzaju, lecz nawet nie umiemy sobie wyobrazić, w jaki sposób owe „siły" dałyby się sprowadzić do jednolitej skali. Zarówno więc w naszych wyjaśnieniach wypadków minionych, jak też w prognozach zdani jesteśmy na niepewne intuicje zdrowego rozsądku.

Lecz nie znaczy to wszystko, by zasady badania historii przez Marksa proponowane były próżne lub bez znaczenia. Przeciwnie, Marks wpłynął potężnie na nasze rozumienie historii i trudno zaprzeczyć temu, że badania historyczne byłyby nie tylko inne, niż są, ale byłyby uboższe i gorsze bez Marksa. W rzeczy samej, jest to istotna różnica, czy, na przykład, przedstawia się historię chrześcijaństwa jako spory o dogmaty, zbiory argumentów i kontrargumentów na rzecz różnych interpretacji kanonu, pojmując wszystkie te procesy jako walkę umysłów, czy też bada się spory doktrynalne jako objaw życia społeczności chrześcijańskich, podległych wszelkiego rodzaju przypadłościom dziejowym, zależnych od całości walk społecznych i konfliktów swojego czasu. Dlatego wolno powiedzieć, że Marks, chociaż wyrażał wielokrotnie swoją myśl w formułach radykalnych i nie nadających się do przyjęcia, dokonał pracy olbrzymiej doniosłości dla kultury: zmienił cały sposób myślenia historycznego. Jest jednak znaczna różnica między powiedzeniem, że nie rozumiemy historii idej, jeśli nie badamy ich jako przejawień życia zbiorowości, wśród których powstały, a powiedzeniem, że wszystkie idee znane z dziejów są narzędziami walki klasowej w Marksowskim rozumieniu pojęcia „klasa". Ta pierwsza prawda należy do powszechnie uznanego sposobu myślenia i dlatego wydaje się nam trywialna – lecz stała się trywialna głównie dzięki Marksowi, również dzięki jego pochopnym uogólnieniom i ekstrapolacjom.

Marks nie jest oczywiście „niewinny", jeśli tak wolno powiedzieć, to jest wszystkie prostackie i wulgarne wersje marksizmu mają zawsze pod dostatkiem cytatów, którymi mogą się podpierać. Jeśli dosłownie wierzymy w to, że „historia wszystkich dotąd istniejących społeczeństw jest historią walk klaso-

wych", możemy rzeczywiście interpretować marksizm jako taką doktrynę, wedle której wszystkie szczegóły procesów historycznych we wszystkich krajach świata, włączając wszystkie dziedziny kultury, należy pojmować jako objawy walki klasowej. Kiedykolwiek Marks prowadził rozważania bardziej szczegółowe, z pewnością nie brał na serio hipotezy klasowości w tak absurdalnie rygorystycznym sensie. Niemniej pozostawił pewną ilość formuł, które nadają się do tak symplicystycznej interpretacji. Można było wnosić z tych formuł, że ludzie padali ofiarą złudzenia, ilekroć wyobrażali sobie, że chodzi im o coś innego aniżeli o materialne interesy klas, z którymi się, świadomie lub nieświadomie, identyfikowali, że więc „naprawdę" ludzie nie walczyli nigdy o władzę dla władzy, albo o wolność dla wolności, albo o sprawę swojego narodu w imię celów narodowych, lecz że wszystkie te wartości były mistyfikującymi pozorami, ukrywającymi jedyną „realną" treść ich aspiracji i ideałów, mianowicie interes klasowy. Można było wnosić, że organizmy polityczne nie wytwarzają żadnych własnych interesów, zautonomizowanych w stosunku do interesów klas, które reprezentują (mimo rozważań Marksa o biurokracji) i że, jeśli państwo występuje jako samodzielna siła w walkach społecznych, to dzieje się tak tylko w wyniku chwilowej równowagi sił w epoce ostrej walki klasowej (analiza bonapartyzmu u Marksa taki ma sens).

Niektórzy współcześni historycy i socjologowie (np. T. Bottomore) proponują traktować marksizm nie jako wszechobejmującą teorię historii, ale jako metodę badania. Takie ograniczenie sensu marksizmu nie jest wprawdzie zgodne z intencją Marksa (ten bowiem traktował własną swoją teorię jako uogólniony opis zarówno minionego, jak przyszłego procesu historycznego w skali globalnej), ale jest próbą zracjonalizowania marksizmu i odebrania mu jego profetycznych oraz wszechwyjaśniających pretensji. Niemniej słowo „metoda" wymaga także ograniczeń. Materializm historyczny w tym rozluźnionym sensie, w którym nie jest on narażony na wspomniane zarzuty, nie jest metodą, to jest, nie jest zbiorem przepisów postępowania badawczego, które – a to jest właściwe użycie słowa „metoda" – prowadzić będą w każdym wypadku do tych samych wyników, jeśli zastosowane zostaną przez kogokolwiek na tym samym materiale. W tym sensie żadna „metoda" generalna w badaniu historycznym nie istnieje, oprócz, oczywiście, metod identyfikacji źródeł. Materializm historyczny (w owym zredukowanym sensie) z uwagi na swoją ogólność i luźność nie może uchodzić za „metodę", lecz tylko za wartościową zasadę heurystyczną, która poleca nam w badaniu konfliktów politycznych, konfliktów idej, ruchów społecznych, ruchów religijnych, prądów artystycznych i obyczajów odnosić wszystkie badane zjawiska do interesów materialnych ludzi, włączając w to interesy dające się ująć w kategoriach walki klasowej. Taka ogólna reguła nie przesądza wcale, że wszystko można „ostatecznie" zredukować do interesu klasowego, nie zawiera też żadnej negacji takich okoliczności, jak usamodzielniona rola tradycji, usamodzielniona rola idei oraz walki o władzę, nie kwestionuje istotnej roli, jaką w procesach historycznych odgrywają warunki geograficzne lub ramy biologiczne ludzkiego istnienia. Zwalnia także od jałowych sporów na temat „determinacji w ostatniej instancji". Bie-

rze na serio natomiast myśl Marksa, wedle której życie duchowe ludzi nie jest dziedziną całkowicie autonomiczną, ale musi być rozumiane także jako dziedzina artykulacji nieduchowych interesów. Banalność tej reguły, powtórzyć trzeba, pochodzi stąd właśnie, że marksizm ją upowszechnił.

Że jest to daleko posunięte ograniczenie ważności marksizmu – zbyteczne wyjaśniać. Ograniczenie to odnosi się do badania historii minionej. Nasuwa się jednak potrzeba równie istotnych, a może ważniejszych ograniczeń, jeśli chodzi o marksizm pojęty jako *nauka o przyszłości*.

Żaden badacz Marksa nie może nie przyznać, że dla Marksa sens historii – którą znał i którą badał – wyjaśniał się nie tylko z samego jej badania, ale mógł być ujawniony dopiero przez przewidywania dotyczące przyszłych losów ludzkości. Sens tego, co było, pojmujemy tylko przez wskazanie perspektywy nowego świata, ku któremu niechybnie wiedzie nas obecne społeczeństwo: jest to ów młodoheglowski punkt widzenia, którego Marks nigdy nie porzucił. W świetle przyszłej jedności człowieczeństwa cała przeszłość odsłania nam swój sens. Dlatego niepodobna akceptować marksizmu bez przyjęcia jego proroctwa komunistycznego: tak okrojony marksizm nie jest już marksizmem.

Lecz warto zastanowić się nad tym, na czym proroctwo to się opiera. Róża Luksemburg była pierwszą wśród marksistów, która ukazała, że właściwie Marks nie określa w żaden sposób warunków ekonomicznych, które upadek kapitalizmu czynią nieuchronnym. Istotnie, takich warunków wyraźnie określonych u Marksa nie ma. Z analizy kryzysów i ich niszczycielskich skutków nie wynika wcale, że taki system żywiołowego dostosowywania produkcji do popytu nie może trwać nieograniczenie (nawet gdyby przyjąć założenie Marksa, że kapitalizm nigdy nie będzie zdolny do zapobiegania kryzysom nadprodukcji). Teoria Róży Luksemburg, wedle której kapitalizm nie może istnieć bez niekapitalistycznych rynków, które sam skądinąd rujnuje, została przez niemal wszystkich marksistów odrzucona. Ani nędza, ani anarchia produkcji, ani spadek stopy zysku nie dają podstawy do przypuszczania, że kapitalizm z konieczności „musi" się załamać, a tym mniej – że załamanie jego musi wyłonić społeczeństwo socjalistyczne w sensie przez Marksa określonym.

Prawdą jest jednak, że dla Marksa „konieczność" upadku kapitalizmu i konieczność komunistycznego *millenium* mają inny sens aniżeli ta konieczność, z jaką – jak wierzył – kapitalizm wyłonił się ze społeczeństwa feudalnego. W rzeczy samej, nikt nie stawiał sobie za cel „ustanowienia kapitalizmu". Byli kupcy, z których każdy z osobna chciał kupić taniej, a sprzedać drożej. Byli żeglarze i awanturnicy, którzy przemierzali morza w poszukiwaniu przygody lub poszukiwaniu skarbów albo w nadziei rozszerzenia imperiów europejskich. Byli potem organizatorzy manufaktur, którzy gonili za zyskiem. Każdy dbał o swoje interesy, nikt nie dbał o „kapitalizm". Kapitalizm wyłonił się stopniowo jako niezamierzony rezultat milionów ludzkich indywidualnych aspiracji i dążeń. Był to więc „obiektywny" proces, w którym świadomość ludzka brał tylko udział w formie zmistyfikowanej. Ale „konieczność" socjalizmu jest – wedle Marksa – innego rodzaju. Ta konieczność *nie może* się żadną miarą zrealizować bez rozumienia sensu własnych działań przez ludzi,

którzy ją doprowadzą do skutku; świadomość proletariatu, włączająca świadomość jego miejsca w procesie produkcji oraz świadomość jego własnego posłannictwa historycznego, jest niezbędnym warunkiem spełnienia się „konieczności dziejowej". Konieczność ta – jak była o tym mowa – dochodzi do skutku, w tym uprzywilejowanym wypadku historycznym, poprzez świadomą działalność, podmiot historycznej przemiany jest sam przedmiotem, wiedza o społeczeństwie jest sama rewolucyjnym ruchem tegoż społeczeństwa.

Mimo że świadomość rewolucyjna proletariatu ma się utożsamić z ruchem rewolucyjnym tegoż proletariatu, świadomość ta powstać ma z konieczności w wyniku rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego. Misja dziejowa proletariatu, aby była spełniona, musi być misją w pełni uświadomioną – inaczej niż misja konkwistadorów kapitalizmu; ale sama ta świadomość jest nieuchronnym rezultatem historycznego procesu.

Otóż to przeświadczenie, iż proletariat jest powołany przez historię do ustanowienia nowego ładu, który zniesie konflikty klasowe, nie jest u Marksa niczym innym, jak gołosłownym proroctwem. Nie chodzi przy tym o przekonanie, że proletariat walczy i będzie nadal walczył o swoje interesy przeciwko kapitalistom; sama świadomość sprzeczności interesów nie jest dla Marksa świadomością rewolucyjną, jeśli nie zawiera się w niej przeświadczenie, że jest to, po pierwsze, przeciwieństwo globalne między dwiema klasami, zasadniczo identycznymi w skali międzynarodowej, po wtóre zaś, że przeciwieństwo to może i musi być zniesione w równie globalnej rewolucji proletariackiej. Proletariat jest klasą *uniwersalną* nie tylko w tym sensie, w jakim „uniwersalność" przysługiwała burżuazji wtedy, kiedy jej aspiracje zbiegły się z ogólnymi interesami „postępu" (cokolwiek miałoby znaczyć to słowo), ale w tym także, że przywraca on uniwersalność gatunkowi ludzkiemu, że urzeczywistnia powołanie gatunku i że raz na zawsze kończy „prehistorię" ludzkości i usuwa źródła społecznych antagonizmów. Jest też klasą uniwersalną w tym znaczeniu, że uwalnia ludzkość od mistyfikacji ideologicznych, czyni stosunki społeczne przejrzystymi dla wszystkich i usuwa rozdwojenie, do tej pory dominujące w dziejach, na bezsilną świadomość moralistyczną z jednej strony i samoczynny, przez nikogo nie kontrolowany i nikomu właściwie nieznany „obiektywny" proces dziejowy, z drugiej.

Jednakże to przekonanie, iż proletariat musi wytworzyć świadomość rewolucyjną, nie jest przewidywaniem naukowym, ale proroctwem bez żadnego uzasadnienia. Marks pierwotnie wydobył swoją teorię misji historycznej proletariatu z filozoficznej dedukcji, potem jednak starał się ją oprzeć na bardziej empirycznych przesłankach. Przesłankami tymi była, po pierwsze, jego wiara, iż polaryzacja klasowa nieuchronnie musi postępować. Jest to przesłanka, która wprawdzie okazała się fałszywa, lecz z pewnością nadaje się do empirycznego sprawdzenia. Ale gdyby była prawdziwa, nie jest jeszcze jasne, w jaki sposób miałaby z niej wynikać nieuchronność globalnej rewolucji socjalistycznej. Nieuchronność ta nie wynika także stąd, że klasa robotnicza jest wcieleniem maksimum dehumanizacji i że zarazem jest klasą produkcyjnie czynną – pod tymi dwoma względami bowiem nie różni się ona od niewolników antycz-

nych. Gdyby zaś było prawdą, że społeczna degradacja klasy robotniczej musi fatalnie się pogłębiać, widoki na światową rewolucję proletariacką – jak niejednokrotnie zwracali uwagę krytycy Marksa – nie stawałyby się przez to świetniejsze: nie jest jasne, w jaki sposób klasa, co do której przewiduje się, że będzie trzymana w ciemnocie, poniżeniu i charlactwie fizycznym, skazana na wyniszczający trud i analfabetyzm – miałaby wydobyć z siebie siły do uniwersalnego przewrotu, który przywróci ludzkości zagubione człowieczeństwo. Tym bardziej nie można oczekiwać – wedle samego Marksa – by nadzieja zwycięstwa prołateriatu zasadzała się na tym, iż ma on sprawiedliwość po swojej stronie; gdybyśmy opierali nasze przepowiednie na wierze, iż sprawiedliwość musi zwyciężyć, nie moglibyśmy czerpać uzasadnień z żadnych dotychczasowych doświadczeń dziejowych, które raczej skłaniają do przeciwnych oczekiwań.

Ale Marks nie uważał istotnie, by rewolucja proletariacka miala być wynikiem nędzy. Nie przyjął też nigdy do wiadomości, by poprawa losu robotników miała wpływać na ich „naturalną" tendencję rewolucyjną. Nie przyjął tego również nikt z późniejszych ortodoksów, chociaż wielu pisało z pogardą o arystokracji robotniczej, czyli tych warstwach, które z racji stabilności życiowej i wyższych dochodów poddają się ideologicznym wpływom burżuazji – co wszakże, na mocy teorii, nie powinno zachodzić.

Gdyby dwie empirycznie dające się potwierdzić lub obalić przeslanki Marksa: że społeczeństwo będzie się zbliżać do dwuklasowego modelu i że sytuacja proletariatu nie może się w istotny sposób poprawić – były prawdziwe, nadal nie mielibyśmy dowodu, że klasa robotnicza „z natury" swego położenia musi wytworzyć świadomość rewolucyjną, ale mielibyśmy przeslanki do przypuszczenia, iż rewołucyjne wrzenie wśród proletariatu będzie się pojawiać i że może doprowadzić do obalenia istniejącego systemu własności. Bez tych przesłanek proroctwo to jest gołosłowne, co bynajmniej nie znaczy, że jest społecznie bezskuteczne. Jednak sukcesy ruchów politycznych, które powołują się na doktrynę Marksa nie są żadnym dowodem prawdziwości tej doktryny (i to bez względu na to, czy i do jakiego stopnia doktrynę tę deformują), podobnie jak zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym, przepowiedziane przez proroków ruchu, nie było dowodem prawdziwości dogmatu Trójcy, ale najwyżej dowodem, że wiara chrześcijańska okazała się zdolna do tego, by artykułować aspiracje istotnych części społeczeństwa. Że marksizm wpłynął potężnie na ruch robotniczy – zbyteczne dowodzić; że jest to dowodem jego prawdy w naukowym sensie słowa – nie można stąd wnosić. Empirycznych zaś potwierdzeń przewidywań Marksa nie mamy, jako że nie było na świecie rewolucji proletariackiej w sensie przez Marksa opisanym i sprowokowanej przez warunki, które uważał on za społeczne przyczyny takiej rewolucji („sprzeczność" między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcyjnymi; niezdolność kapitalizmu do rozwijania techniki itd.).

Gdyby jednak prawdą było, że kapitalizm nie może trwać nieograniczenie długo z przyczyn ekonomicznych, to nadal nie mielibyśmy racji do przypuszczania, że będzie on zastąpiony socjalizmem w Marksowskim rozumieniu.

Może być zastąpiony przez ogólny rozkład cywilizacji (i alternatywa „socjalizm albo barbarzyństwo" zdaje się przemawiać za tym, że Marks nie zawsze wierzył stanowczo w historyczną konieczność socjalizmu) albo przez społeczeństwo kapitalistyczne odmienione, mianowicie stagnacyjne pod względem technologicznym albo przez inną formę społeczną, która nie będzie nastawiona na stały postęp techniczny, a nie będzie także socjalizmem. Uwagi Marksa z których wynika, że kapitalizm upadnie, gdyż stracił lub rychło utraci zdolność do rozwijania techniki, zakładają co najmniej dwie przesłanki: po pierwsze, że postęp techniczny musi z natury rzeczy się dokonywać, po wtóre, że klasa robotnicza jest tego postępu nosicielem. Żadna z tych dwóch przesłanek nie jest wszelako wiarygodna. Pierwsza z tej racji, że jest po prostu ekstrapolacją pewnego faktu (nie zaś prawa) historycznego: iż ludzie w ciągu wielu znanych nam epok usprawniali swoje narzędzia wytwarzania; nie brak jednak regresów i zastojów; nie ma też powodu sądzić, że muszą oni to czynić zawsze i nieograniczenie. Druga przesłanka także jest nader wątpliwa. W społeczeństwie kapitalistycznym klasa robotnicza nie jest nosicielem żadnej wyższej techniki. Jest, przeciwnie, zjawiskiem pospolitym, że robotnicy współcześni, nie tylko legendarni luddyści, opierają się postępowi technicznemu, który w bezpośrednich skutkach przeważnie zwiększa bezrobocie w danej gałęzi przemysłu i anachronizuje w okamgnieniu różne tradycyjne zawody. Wedle kryteriów rozwoju cywilizacji Marksa robotnicy (mianowicie rzeczywiści robotnicy, nie zaś proletariat wydedukowany z filozofii historii) powinni uchodzić za klasę reakcyjną. Przesłanka Marksa musiałaby mieć zatem sens taki, iż socjalizm sukces swój zawdzięczać będzie wyższej wydajności pracy, aniżeli kapitalizm zdołał wytworzyć. Przesłanka ta nie jest jednak niewiarygodna ani na podstawie doświadczeń istniejącego socjalizmu, ani w oparciu o żadną dedukcję z istniejących w kapitalizmie tendencji. Mechanizm przewrotu opartego o tę przesłankę jest też niepojęty.

Myśl, że pięćset tysięcy lat historii gatunku ludzkiego i pięć tysięcy lat historii pisanej rychło skończy się *happy-end*'em jest wyrazem nadziei. Ci, którzy żywią tę nadzieję, nie są w lepszej sytuacji intelektualnej niż ci, którzy jej nie podzielają. Wiara Marksa w „koniec prehistorii" jest wezwaniem, nie zaś naukową teorią, jest słowem proroka, nie uczonego. Skuteczność społeczna tej wiary jest innym pytaniem, które rozważać będziemy w stosownym miejscu.

Rozdział XV

DIALEKTYKA NATURY

1. Scjentystyczna orientacja

Kultura umysłowa europejska wchodzi, od lat 60-tych, w nową fazę. Po Meyerze, Helmholtzu i Schwannie przyszli Darwin, Virchow, Spencer, Huxley. Wydawało się, że nauka dochodzi do punktu, w którym całościowy, przyrodniczy obraz świata stanie się nieodpartą rzeczywistością; zasada zachowania energii i ustalenia dotyczące praw jej przekształceń zdawały się zbliżać do formuły, która całą nieskończoną wielość zjawisk naturalnych podporządkuje ogólnemu prawu; badania nad komórkową budową organizmów obiecywały wykrycie jednolitej teorii tłumaczącej wszystkie podstawowe zjawiska organiczne jednym systemem praw; teoria ewolucji wreszcie podawała generalny schemat historycznego, całościowego rozwoju przyrody żywej i włączała człowieka, razem z jego swoiście ludzkimi cechami, w powszechny proces przemian przyrody; badania Fechnera otworzyły drogę ku ilościowym pomiarom zjawisk psychicznych – dziedzinie najbardziej do tej pory opornej dociekaniu eksperymentalnemu. Niedaleka wydawała się chwila, kiedy jedność przyrody utajona w całym chaotycznym bogactwie jej zróżnicowań ukaże się wzrokowi uczonego. Kult nauki stał się powszechny; metafizyczne spekulacje zdawały się bezpowrotnie skazane na uwiąd. Metody przyrodniczego badania miały się stać stosowalne uniwersalnie i pochłonąć również analizę zjawisk społecznych.

Engels, który gorliwie śledził postępy wiedzy przyrodniczej, uczestniczył także w tych nadziejach na rychłe narodziny nowej *mathesis universalis*. Przechował do końca życia uznanie i podziw dla arcymistrza dialektyki, którego studiował był w młodości; wierzył przy tym, że racjonalna treść i wartość heglowskich spekulacji odsłania się dopiero w wyniku rozwoju wiedzy doświadczalnej, która z każdym nowym krokiem zwraca myśl ku dialektycznemu rozumieniu natury. Jednakże interpretacja naukowych odkryć i ujawnienie ich filozoficznego sensu wymaga pracy teoretycznej, która w samej nauce wyśledzi załamywanie się dawnych schematów i nade wszystko odsłoni anachroniczność tego mechanistycznego sposobu myślenia, co od XVII wieku poczynając zdominował przyrodoznawstwo. Od najwcześniejszych swoich pism Engels starał się o zachowanie możliwie najściślejszego kontaktu między teo-

retycznymi pojęciami, których używał, a danymi empirycznymi; jest to wyraźnie widoczne we wszystkich tekstach, w których przekazuje czy popularyzuje myśl Marksa – zawsze dbałą o spójność konstrukcji teoretycznej, lecz mniej wyczuloną na ukazywanie jej sensu w naocznych danych doświadczenia. Nic też dziwnego, że Engels przejęty był ogólną atmosferą scjentystycznego entuzjazmu swoich czasów i że, zgodnie z panującą tendencją, poszukiwał takiego obrazu świata, w którym te same zasadniczo metody byłyby stosowalne w wiedzy przyrodniczej i w nauce o społeczeństwie, a ta ostatnia stałaby się naturalnym przedłużeniem pierwszej; to poszukiwanie *jedności metody* i *jedności treściowej* całej wiedzy ludzkiej – w szczególności poszukiwanie takich całościowych ujęć, które włączają historię ludzką w historię natury, zgodnie z intencją darwinizmu – łączy Engelsa z pozytywistycznym nurtem epoki. Jednakże jedność ta miała zostać wykryta nie przez redukcję całej wiedzy do mechanistycznych schematów, jak spodziewało się wielu fizyków (np. Kirchoff), ale właśnie przez ujawnienie dialektycznych praw obowiązujących na równi na wszystkich obszarach badania. Tendencja ta jest widoczna w trzech najważniejszych tekstach Engelsa powstałych w latach 1875-1886: *Anty-Dühring, Ludwik Feuerbach, Dialektyka przyrody*. Ostatnie to dzieło, zbiór niewielkich rozprawek i notat, wyrosło pierwotnie z zamiaru polemiki z Ludwikiem Büchnerem, którego mechanistyczny materializm miał być właśnie okazją do wyłożenia nowego, dialektycznego materializmu. Z czasem jednak refleksja Engelsa uniezależniła się od tej polemicznej orientacji. Wszystkie te trzy dzieła, ponieważ – w odróżnieniu od Marksowskich tekstów – podejmują kwestie tradycyjnie zaliczane do filozofii, dały początek pewnemu stereotypowi doktrynalnemu, który pod nazwą materializmu dialektycznego funkcjonować zaczął następnie jako „ontologia i teoria poznania marksizmu". Od czasu Plechanowa nade wszystko upowszechnił się obraz marksizmu jako doktryny złożonej z filozoficznych idei wyłożonych przez Engelsa, ekonomicznej teorii *Kapitału* oraz teorii socjalizmu naukowego. Pytanie, czy całość tak pomyślana jest spójna i czy w szczególności Engelsowska dialektyka natury tworzy koherentną całość z założeniami filozoficznymi, które kierowały pracą Marksa, jest przedmiotem sporu od lat kilkudziesięciu.

2. *Materializm i idealizm. Zmierzch filozofii*

Opozycja między materializmem a idealizmem jest, wedle Engelsa, ośrodkiem filozofii i ograniczuje całą jej historię. Tę myśl Engels dziedziczy z tradycji; na przeciwieństwo między materializmem a idealizmem lub spirytualizmem jako centralny punkt myślenia filozoficznego zwracał uwagę Leibniz; później Fichte, później Feuerbach. Przeciwieństwo to, wedle Engelsa, sprowadza się ostatecznie do sporu o stworzenie świata. Idealistami są wszyscy ci, którzy utrzymują, że duch jest wcześniejszy od przyrody – bez względu na to, czy na miejscu „ducha" występuje Bóg-stwórca czy idea heglowska; materializm jest to odpowiednio pogląd, iż przyroda jest pierwotna względem du-

cha. Subiektywizm typu Berkeleyowskiego, który relatywizuje istnienie do postrzegania, mieści się, oczywiście, w tym podziale, po stronie idealizmu.

Otóż spór materializmu z idealizmem wypełnia całe dzieje filozofii. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, iż filozofia powtarza po prostu niezmiennie te same formuły; znamy epoki, w których materializm w sensie dokładnym jest w ogóle w kulturze nieobecny — na przykład całe średniowiecze chrześcijańskie. Mimo to również tam, w podstawowych sporach możemy wyśledzić pewną tendencję, która, choć na nazwę „materializm" nie zasługuje, wykazuje jednak pewne z nim pokrewieństwo: jest to mianowicie nominalistyczne stanowisko w sporze o powszechniki, gdzie obecne jest w każdym razie pewne zainteresowanie przyrodą, zwrot ku konkretowi. Mamy również w dziejach filozofii liczne doktryny, które wbrew zasadniczej niezgodności obu stanowisk filozoficznych próbują między nimi kompromisów czy wyjść pośrednich. Jeśli więc trudno rozdzielić dzieje filozofii na dwa nurty, które wyrażałyby oba stanowiska w ich czystej postaci i wyczerpywały całość myślenia filozoficznego, to jednak zawsze spotykamy dwie zwalczające się tendencje, z których jedna jest bliższa materialistycznej interpretacji świata albo więcej zawiera składników normalnie towarzyszących materializmowi w jego nieskażonej formie. Okoliczność, że spirytualistyczne tendencje w filozofii są pospolitsze, tłumaczy się podziałem pracy na fizyczną i umysłową, mianowicie usamodzielnieniem się zajęć intelektualnych i powstaniem zawodu ideologów, którzy na mocy samego charakteru swej pracy są skłonni przypisywać wybitną wagę myśleniu.

Jak jednak bliżej określić orientację materialistyczną? Skoro wedle Engelsa oba stanowiska główne w filozofii zakładają odróżnienie natury i ducha, to wydawałoby się, że w obu dochodzi do głosu rodzaj dualistycznego rozumienia świata, to znaczy, że również z punktu widzenia materializmu duch, choć genetycznie wtórny względem natury, musiałby być czymś od niej różnym, nie być zatem jej częścią, będąc produktem. Jednak nie taka jest intencja Engelsa. Sądzi on, że opozycja natury i ducha nie jest opozycją dwóch substancji różnych (choćby genetycznie nierównorzędnych); świadomość nie jest rzeczą, lecz pewną własnością materialnych obiektów w szczególny sposób zorganizowanych, czy też procesem, który w tych obiektach (mianowicie w ciałach ludzkich) zachodzi. Jego stanowisko jest zatem monistyczne i odrzuca obecność jakichkolwiek bytów, które materialnymi nie dałyby się nazwać.

Lecz powinniśmy wiedzieć, czym jest materia, aby wiedzieć, czym jest materializm. W pewnych swoich wywodach Engels wypowiada się tak, jak gdyby materializm w jego rozumieniu obywał się w ogólności bez kategorii substancji lub jej specyfikacji (w szczególności materii), poprzestając na czysto scjentystycznym czy fenomenalistycznym punkcie widzenia. Powiada więc, że „materialistyczny pogląd na przyrodę nie oznacza oczywiście nic innego, jak po prostu pojmowanie przyrody taką, jaką ona jest, bez wszelkich postronnych dodatków" (*Dial. przyr.*, notatki z historii nauki). Powiada też, że „materia jako taka jest czystym tworem myśli i abstrakcji. Abstrahujemy od jakościowych różnic rzeczy, łącząc je jako istniejące fizycznie pod pojęciem materii.

Materia jako taka, w odróżnieniu od określonych, istniejących materii, nie jest tedy czymś istniejacym zmysłowo" (*Dial. przyr.*). Należałoby wnosić stąd, że materializm, w rozumieniu Engelsa, nie jest żadną ontologią w pospolitym slowa rozumieniu, lecz antyfilozoficznym scjentyzmem, który nie widzi potrzeby zadawania pytań o „substancję", ale poprzestaje na uznaniu rzeczywistych wyników wiedzy przyrodniczej, starając się ją najwyżej oczyszczać ze spekulatywnych dodatków. Filozofia byłaby w tym ujęciu idealizmem, mianowicie próbą uzupełniania naukowej wiedzy wymyślonymi bytami. Rzeczywiście, Engels wyraźnie wieści zmierzch filozofii. „Jeżeli wyprowadzamy schematyzm świata nie z głowy, lecz tylko za pośrednictwem głowy z świata rzeczywistego, a zasady bytu z tego, co istnieje – nie jest nam do tego potrzebna żadna filozofia, tylko pozytywna wiedza o świecie i o tym, co w nim zachodzi, a wynik w ten sposób otrzymany nie jest również żadną filozofią, lecz pozytywną wiedzą" (*Anty-Dühring*, cz. I, 3). „Wraz z Heglem skończyła się w ogóle filozofia; z jednej strony dlatego, że ujął on w najświetniejszy sposób w systemacie swoim cały jej rozwój, z drugiej – dlatego, że wskazał nam – aczkolwiek nieświadomie – drogę wyjścia z tego labiryntu systemów do rzeczywistego, pozytywnego poznania świata" (*Ludwik Feuerbach*, I.). Nowoczesny materializm „nie jest to już w ogóle filozofia, tylko po prostu światopogląd, który potwierdzenia i pola dzialania szuka nie w jakiejś odrębnej nauce nauk, lecz w konkretnych naukach. Filozofia zostaje tu «zniesiona», to znaczy «zarówno przezwyciężona, jak zachowana» – przezwyciężona, o ile idzie o formę, zachowana, o ile idzie o rzeczywistą treść" (*Anty-Dühring*, I, 13). „Z chwilą gdy żąda się od każdej poszczególnej nauki, aby zdała sobie sprawę ze swego miejsca w ogólnym związku rzeczy i wiedzy o rzeczach – wszelka odrębna nauka o związku wszechrzeczy staje się zbędna. Z całej dotychczasowej filozofii pozostaje wtedy jako samodzielna dziedzina tylko nauka o myśleniu i jego prawach – logika formalna i dialektyka. Wszystko inne rozpływa się w pozytywnej nauce o przyrodzie i historii" (*Anty-Dühring*, Wstęp).

Jak widać, Engels pojmuje filozofię jako próbę całkiem spekulatywnego opisu świata, bądź też próbę ujęcia związku powszechnego rzeczy tak, iż ujęcie to nie wynika z danych przyrodoznawstwa. W tym znaczeniu filozofia ma przestać istnieć. Pozostaje nauka o metodzie, która z filozofią w dawnym sensie o tyle ma więź, że uchodziła tradycyjnie za jej część, chociaż nie centralną. Formuły Engelsa nie są całkiem jednoznaczne, ale w zasadniczej intencji odpowiadają one w tej kwestii rozpowszechnionym podówczas pozytywistycznym doktrynom: filozofia jest zbyteczna obok lub ponad poszczególnymi naukami; reguły myślenia, więc szeroko pojęta logika, zostanie rychło jedynym po niej śladem w kulturze. Z drugiej strony Engels, który w cytowanych słowach mówi o dialektyce tylko jako o zbiorze praw myślenia, uważa skądinąd dialektykę również za całościową i prawomocną wiedzę o najogólniejszych prawach natury (a procesy myślowe są poszczególnym przypadkiem działania tych praw). W tym ujęciu jego antyfilozoficznemu programowi trzeba nadać znacznie słabszą interpretację. Filozofia byłaby wiedzą o najogólniejszych prawach stawania się świata, jednakże taką, która wszystkie swoje wyniki buduje

na informacjach przejętych z wiedzy „pozytywnej". Byłaby tedy filozofia zbiorem konsekwencji logicznie wynikających z materiału naukowego, chociaż być może, nie formułowanych przez żadną naukę poszczególną. Oba te rozumienia – bardziej radykalne i złagodzone – występują u Engelsa na przemian. Ale również druga, łagodniejsza wersja mieści się wewnątrz popularnych podówczas pozytywistycznych programów, które nie rezygnując całkiem z filozofii chciały w niej widzieć tylko to, co można z tworzywa pozytywnych nauk wydedukować. Materializm nie jest w tym rozumieniu ontologią, ale regułą metodologiczną, zakazem uzupełniania wiedzy pozytywnej o wyspekulowane dodatki.

Engels – wbrew temu stanowisku – korzysta ze słowa „materia" dla oznaczenia nie tylko abstrakcyjnego tworu, który pozostaje z rzeczy po odjęciu im jakościowych zróżnicowań, ale także dla oznaczenia ogółu bytów fizycznych po prostu. W tym sensie powiada, że „rzeczywista jedność świata polega na jego materialności" (*Anty-Dühring*, I, 4), co oznacza, że fizyczny, postrzegalny zmysłowo świat wyczerpuje całość bytu, że nie ma utajonej natury i nie ma drugiego świata, zasadniczo różnego od tego, który stanowi przedmiot empirycznego badania przyrodniczego. Engels nie rozważa kwestii, czy cytowana, fenomenalistyczna lub czysto metodyczna formuła materializmu jest równoznaczna z tą, która charakteryzuje materializm jako przekonanie o materialnej jedności świata i czy to ostatnie jest równoznaczne ze zdaniem, mówiącym o pierwotności przyrody względem ducha. Myśl jego rozpięta jest między scjentystycznym fenomenalizmem, obywającym się bez kategorii metafizycznych, a materializmem substancjalistycznym, zakładającym jeden byt pierwotny i właściwy, którego zróżnicowanymi przejawami są wszystkie zdarzenia, jakie w świecie empirycznym zachodzą. Materia, jako ów byt pierwotny, obdarzona jest atrybutem ruchu jako cechą trwałą i niezbywalną (w przeciwnym wypadku bowiem należałoby szukać źródła ruchu poza materią, a więc założyć coś w rodzaju „pierwszego impulsu" deistów). Przez ruch rozumie się wszelką w ogóle zmianę, nie tylko przemieszczanie przestrzenne. Ruch jest formą istnienia materii, tak samo niestwarzalną i niezniszczalną jak ona sama.

3. *Przestrzeń i czas*

Niezbywalnymi atrybutami materii są nadto przestrzeń i czas. Najogólniej mówiąc, znane w czasach Engelsa teorie przestrzeni i czasu (te mianowicie, które ujmowały obie te jakości łącznie, jako zasadniczo dające się w tym schemacie interpretować; z pominięciem zatem psychologicznych teorii czasu) można sprowadzić do trzech: 1) Przestrzeń i czas są samoistnymi bytami, niezależnymi w swym istnieniu od ciał fizycznych; możliwa jest przestrzeń niewypełniona, mająca te same własności, co przestrzeń fizyczna (przestrzeń jest pojemnikiem ciał) i możliwy jest upływ czasu, w którym nic się nie dzieje (czas jest pojemnikiem zdarzeń); jest to doktryna Newtona. 2) Przestrzeń i czas są subiektywne i aprioryczne (filozofia Kanta); ich źródłem jest proces poznaw-

czy, ale nie pochodzą one z doświadczenia, lecz założone są jako jego transcendentalne warunki, wyprzedzające wszelkie możliwe poznanie faktyczne; 3) Przestrzeń i czas są subiektywne i empiryczne (Berkeley, Hume); są to sposoby podporządkowania danych doświadczenia *ex post*, czyli formy, w które wkładamy dane empiryczne, dzięki kojarzeniu, w celu ich sprawniejszej myślowej organizacji. Żadnego z tych poglądów Engels nie przyjmuje. Przestrzeń i czas są „zasadniczymi formami bytu", są więc obiektywne (wbrew Hume'owi i Kantowi), ale (wbrew Newtonowi) zrelatywizowane do ciał materialnych i zdarzeń jako ich własności nieoddzielne. Ściśle biorąc, należałoby z tego punktu widzenia powiedzieć, że nie ma „czasu", są tylko realne stosunki czasowego następstwa („wcześniej", „później"), względem których czas jest wtórną abstrakcją. Podobnie nie ma przestrzeni, są tylko obiektywne związki przestrzenne między ciałami (odległość, rozciągłość, kierunek). Engels nie wypowiada swojej myśli tymi słowy, jest to chyba jednak zgodne z jego intencją („Obie formy istnienia materii są oczywiście bez materii niczym, są pustymi pojęciami, abstrakcjami istniejącymi tylko w naszym umyśle" – *Dialektyka przyrody*, fragment o dialektyce). Czasowa i przestrzenna nieskończoność świata są naturalnymi konsekwencjami założenia, które głosi niestwarzalność i niezniszczalność materii.

4. *Zmienność natury*

Nie ma zatem nic prócz ciał materialnych znajdujących się wiecznie w ruchu o zróżnicowanych formach. W *Ludwiku Feuerbachu* (IV) powiada wprawdzie Engels, że „świat nie powinien być ujmowany jako zespół gotowych *rzeczy*, lecz jako zespół *procesów*, w których rzeczy pozornie niezmienne, zarówno jak ich odbicia myślowe w naszej głowie, to jest pojęcia, przechodzą nieustanną zmianę, stawanie się i zanikanie"; jednakże nie można tego rozumieć dosłownie, jak gdyby Engels uważał zdarzenia za pierwotne, a rzeczy za ich chwilowe zagęszczenia – na podobieństwo niektórych współczesnych teorii „ewentystycznych". Powiada przecież, że „substancja, materia nie jest niczym innym, jak samą substancją, z której wyabstrahowano to pojęcie" (*Dialektyka przyrody*, fragment o dialektyce). Mówiąc o świecie jako zespole procesów, nie rzeczy, chce raczej podkreślić nieustanną przemienność materialnego świata, wieczność jego przeobrażeń, nieobecność jakichkolwiek form stałych.

Ta wieczna zmienność świata należy do najważniejszych wyników myślenia dialektycznego. Jest to również, zdaniem Engelsa, największe osiągnięcie Hegla – zwrócenie uwagi na to, iż każda forma bytu przechodzi w inną i prócz wszechświata jako całości nic ostatecznego, nieodmiennego nie ostaje się prawu powstawania i przemijania. Cała pierwsza epoka nowoczesnej nauki, znaczona nazwiskami Kopernika, Descartes'a, Newtona, Keplera, Linneusza, zdominowana była przez wiarę w niezmienność zasadniczych podziałów i procesów w przyrodzie – zarówno w układach gwiezdnych, jak w budowie ziemi i w zróżnicowaniu świata organicznego. Współczesne przyrodoznawstwo, zaini-

cjowane przez Kantowską teorię nieba, rozwinięte przez astronomię Laplace'a, odkrycia Lyella w geologii, Mayera i Joula w fizyce, Daltona w chemii, Lamarcka i Darwina w biologii – zrewolucjonizowało ten obraz świata, wykazując powszechną zmienność natury oraz nieobecność w niej jakichkolwiek sztywnych podziałów. Każdy badany fragment świata okazał się tylko fazą nieustającego rozwoju, wszystkie klasyfikacje okazały się przybliżone, coraz więcej przejść wykrywa się między poszczególnymi formami bytu, coraz więcej formacji pośrednich. Świat ujawnił zmienność i płynność swoich podziałów. Wyszło na jaw, że i człowiek jest produktem zmienności przyrody, a jego zdumiewające możliwości – dalszym ciągiem sil, które natura sama powołała do życia. Praca stworzyła człowieka w jego odrębności względem reszty świata zwierzęcego, ona też stworzyła wszystko, czym się chlubi. Wysiłek ręki leży u źródeł rozwoju mózgu ludzkiego. Obserwacja wiecznej zmienności upewnia nas, że również człowiek, wraz z całą ziemią i całym systemem słonecznym, skazany jest na zagładę; ale prawa ruchu materii, która z koniecznością wyłania z siebie wyższe formy istnienia, upewniają nas z kolei, że te wyższe formy, których jesteśmy uczestnikami – myślenie świadome i życie społeczne – pojawią się gdzieś we wszechświecie na nowo, by na nowo ulec zagładzie.

5. *Wielość form ruchu*

Ale dialektyka natury nie polega tylko na jej przemienności nieustannej. Dialektyczny pogląd na świat różni się nade wszystko od mechanistycznego uznaniem *wielości form ruchu.* Mechanicyzm XVII i XVIII stulecia przeniesiony do XIX wieku przez materialistów niemieckich (Vogt, Büchner, Moleschott) zakładał, że całość procesów zachodzących w świecie jest niczym innym, jak ruchem mechanicznym, to jest, że cokolwiek się dzieje, jest wyłącznie przemieszczaniem przestrzennym cząstek materialnych, wszelkie zaś jakościowe zróżnicowania w procesach natury są pozorne czy też subiektywne. Przekonanie to prowadziło do wniosku, że mechanika stanowi wzór, ku któremu wszystkie dziedziny wiedzy muszą podążać; że wszystkie procesy, jakie poszczególne nauki obserwują, okażą się po prostu poszczególnymi przypadkami ruchu mechanicznego i sprowadzone zostaną do praw powszechnych przestrzennego przemieszczania ciał. Engels jednak jest daleki od wiary w taką redukcję nauki – choćby pojętą jako wyobrażony ideał. Jego zdaniem jakościowe zróżnicowanie form ruchu jest realnym zjawiskiem. Wyższe, to jest bardziej złożone formy ruchu nie mogą być do niższych sprowadzone. Odróżniamy „wyższe" i „niższe" formy w ten sposób, że wyższą jest ta, która zakłada jako warunek inną, lecz sama nie jest przez nią założona. I tak zjawiska chemiczne zakładają ruch mechaniczny, z którego udziałem muszą przebiegać; podobnie zjawiska świata organicznego zakładają procesy chemiczne (lecz nie odwrotnie), są tedy wyższą formą ruchu; analogicznie mają się do procesów biologicznych zjawiska psychiczne oraz procesy społeczne. Mamy tedy wielość form ruchu, której odpowiada rzeczywista, to jest oparta na fak-

tycznych hierarchiach natury, klasyfikacja nauk. Formy te różnią się jakościowo, każda z nich zakłada wszystkie niższe, ale tamte jej nie wyczerpują.

Ta niesprowadzalność zjawisk wyższych do niższych, jakościowa swoistość wszystkich obszarów rzeczywistości tak uhierarchizowanych, nie została jednak wyeksplikowana w sposób całkiem jednoznaczny. Kiedy Engels wyróżnia rozmaitość form ruchu (procesy mechaniczne, ruchy cząsteczkowe, procesy chemiczne, biologiczne, społeczne i psychiczne – wedle rosnącej komplikacji, zgodnie z hierarchią Comte'a), nie mówi wyraźnie, na czym polega ich niesprowadzalność. Czy na tym, że prawa wyższych form ruchu nie dadzą się logicznie wydedukować z praw niższych (np. prawa historii społeczeństwa z praw chemii) ani nie są im równoważne? Czy też chodzi także o niesprowadzalność ontologiczną, to jest o to, że w „wyższych" procesach coś się dzieje, co nie jest ruchem mechanicznym i nie jest przezeń przyczynowo wytłumaczalne? Pierwsza interpretacja jest słabsza, nie wyklucza bowiem założenia, że wyższe procesy nie są czym innym, jak statystycznie w poszczególny sposób przejawiającymi się ruchami mechanicznymi; wtedy na poziomie ontologicznym ruch mechaniczny byłby jedyną formą przemian, lecz wiedza zaspokajałaby się, dla swoistych obszarów badania, prawami statystycznymi, które ujawniają jego działanie w szczególnych warunkach. Druga interpretacja nie dopuszcza tego założenia, lecz nie jest bezpośrednio jasne, na czym polega owa niesprowadzalność ontologiczna przy założeniu wyjściowej jednorodności tworzywa materialnego, stanowiącego substrat wszystkich procesów bez wyjątku.

Niezależnie od tej kwestii jasne jest, że dla Engelsa przyroda nie jest w przemianach swoich jednorodna, że jej wielorakości nie zredukujemy do jednego modelu, że jest to wielorakość rzeczywista, nie zaś subiektywna tylko albo tylko wynikła z przejściowych niedostatków naszej wiedzy. Przy tym jednak genetycznie wszystkie wyższe formy są pochodne względem niższych (historia wiedzy odtwarza do pewnego stopnia ów porządek), ale zarazem są w nich w jakiś sposób założone; innymi słowy, materia w naturalny sposób *musi* zmierzać ku wyłanianiu wyższych postaci bytu w tym właśnie porządku, jaki na ziemi obserwujemy. Engels nie tłumaczy jednak, w jaki sposób owe postacie wyższe tkwią potencjalnie w samych elementarnych jakościach materii.

6. *Przyczynowość i przypadek*

Realna wielojakościowość natury pozwala również na inne ujęcie problemu przyczynowości aniżeli to, które wyróżniało mechanistyczny materializm. W tym klasycznym ujęciu determinizm sprowadzał się do twierdzenia, że każde zdarzenie wyznaczone jest we wszystkich szczegółach przez ogół warunków, w których zachodzi; przypadkowym tedy możemy cokolwiek nazwać tylko przez odniesienie do naszej nieznajomości przyczyn, przypadek jest kategorią subiektywnie wyznaczoną; umysł doskonały – wedle sławnej idei Laplace'a – mógłby w sposób bezbłędny opisać stan całego wszechświata w do-

wolnej chwili przyszłej lub przeszłej, gdyby znał dokładnie mechaniczne współrzędne (pęd i położenie) wszystkich jego cząstek w chwili teraźniejszej lub w jakimkolwiek w ogóle momencie. Nie ma mowy, tym samym, ani o zjawiskach niezdeterminowanych, ani – w szczególności – o wolności woli, gdyby miała być czym innym niż czysto podmiotowym, mylącym poczuciem wolności. Ta wersja determinizmu, sformułowana w nowożytnej filozofii przez Kartezjusza (w granicach świata rozciągłego), Spinozę, Hobbesa, cieszyła się jeszcze w XIX wieku znacznym wzięciem wśród wyznawców mechanistycznego rozumienia natury.

Stanowisko Engelsa jest jednak inne. Engels przyjmuje także punkt widzenia przyczynowości powszechnej, w tym mianowicie sensie, iż odrzuca obecność zjawisk nieuwarunkowanych przyczynowo i odrzuca celowość w naturze, pojętą jako realizację świadomego zamiaru; tak rozumiana celowość zakładałaby wszakże umysł wyprzedzający naturę, sprzeciwiałaby się tedy założeniom materializmu. Natomiast ogólna formuła uniwersalnego determinizmu jest w jego przeświadczeniu całkiem jałowa naukowo. Jeśli powiemy, iż w tym oto strączku grochu jest pięć ziaren, nie zaś sześć, że ogon tego oto psa ma pięć cali, nie mniej, że ta oto pszczoła zapyliła w tej chwili ten oto kwiat itd., oraz że każdy z tych faktów był już wyznaczony układem cząstek powstałym w pierwotnej mgławicy, z której wyłonił się układ słoneczny – formułujemy zasadę naukowo bezużyteczną i nie tyle przezwyciężamy przypadkowość natury, ile uniwersalizujemy ją. Wyjaśnienia te bowiem pozostawiają naszą wiedzę w punkcie wyjścia, nie pozwalają przewidzieć niczego i nie należą w ogólności do naukowego opisu świata. Nauka chce sformułować prawa rządzące poszczególnymi obszarami świata w taki sposób, by pozwalały one przewidywać zjawiska, rozumieć je i wpływać na nie. Indywidualne, drobne zróżnicowania są dziełem niezliczonej ilość oddziaływań jako takie mogą uchodzić za przypadkowe – lecz nie one są przedmiotem naukowego dociekania, ale prawa ogólne, dające się wykryć w masie drobnych odchyleń. „W przyrodzie, gdzie również na pozór rządzi przypadek, panuje w każdej poszczególnej dziedzinie, jak to już dawno dowiedziono, konieczność wewnętrzna i prawidłowość, która poprzez przypadek toruje sobie drogę. To, co dotyczy przyrody, dotyczy również społeczeństwa" (*Pochodzenie rodziny*, IX). Engels nie sformułował wprawdzie wyraźnie swego rozumienia przypadku, ale myśl jego, jak się zdaje, jest taka: przypadek nie jest ani zdarzeniem, którego przyczyn nie znamy (jak chcą mechanicyści), ani zdarzeniem nieuwarunkowanym przyczynowo (jak chcą indeterminiści). Zjawisko, jeśli jest przypadkowe, jest nim *obiektywnie, ale relatywnie*. Zjawiska, zachodzące w serii zdarzeń podległych określonej prawidłowości, są mianowicie nieuchronnie zakłócane przez zdarzenia należące do innego typu prawidłowości, to jest innej formy ruchu; zakłócenia te nazywamy przypadkami *ze względu* na rodzaj prawidłowości, którym podlegają, ze względu na proces, w którym uczestniczą, nie zaś same w sobie. Katastrofa kosmiczna, która gwałtownie zniszczyłaby życie na ziemi, byłaby przypadkowa przez odniesienie do praw rządzących ewolucją organiczną, te bowiem same „nie przewidują", by tak rzec, takiego zdarzenia: nie znaczy to

jednak, by zaszła w sposób nieuwarunkowany. W jednostkowym fakcie, polegającym na obecności pięciu ziaren grochu w strączku, uczestniczyło mnóstwo okoliczności, których zbadać w szczegółach niepodobna i nie ma potrzeby – wśród nich takie okoliczności, jak ruch wiatru albo wilgotność gleby w danym miejscu i chwili. Wszystkie one złożyły się na ów szczegół, ale szczegół ten nie był wobec tego wyznaczony wyłącznie przez prawa biologiczne, jak na przykład okoliczność, że z nasienia grochu wyrasta groch, nie zaś sosna. Ogólna formuła, mówiąca o żelaznej konieczności wszystkich detali każdego procesu, jest metafizycznym frazesem, pozbawionym płodności wyjaśniającej. Nauka zajmuje się ustalaniem praw, których faktyczne działanie odbywa się każdorazowo, rzecz jasna, w sytuacji nieco innej, więc przypadkowo wyznaczonej, a które mimo to w masie zakłóceń i odchyleń funkcjonują niezłomnie: ale te prawa są dla nauki ważne, nie zaś szczegóły ich funkcjonowania w poszczególnym przypadku.

Odwołując się do tak rozumianych pojęć przyczynowości i prawa, inaczej rozstrzyga Engels pytanie o wolność niż w dyskusjach o wolnej woli zwykło się czynić. Wolność nie jest brakiem uwarunkowania przyczynowego ani trwałą jakością bytu ludzkiego; nie polega też na unieważnianiu konieczności naturalnych lub na obecności jakiegoś marginesu czy luzu na ich obrzeżach. Engels powtarza, z pewną istotną modyfikacją, pojęcie wolności, które powstało w szkole stoickiej i za pośrednictwem Spinozy przeszło do myśli Hegla: wolność jest zrozumieniem konieczności. „Nie na urojonej niezależności od praw przyrody polega wolność, ale na poznaniu tych praw i na uzyskanej dzięki niemu możliwości planowego posłużenia się ich działaniem dla określonych celów... Wolność woli nie jest więc niczym innym jak zdolnością rozstrzygania na podstawie znajomości rzeczy. Im *bardziej wolny* jest więc sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą *koniecznością* treść tego sądu będzie określona" (*Anty-Dühring*, I, 11). Jak widać, ujęcie wolności jako konieczności zrozumianej ma dla Engelsa inny sens niż dla stoików, Spinozy i Hegla. Wolnym nie jest człowiek, który zrozumiał, że to, co się dzieje, dzieje się z nieuchronną koniecznością, a zrozumiawszy, pogodził się z losem. Wolny jestem tym bardziej, im bardziej, znając prawa świata, w którym żyje, jestem w stanie dzięki temu wywoływać w tym świecie pożądane przez siebie skutki. *Wolność jest przeto stopniowalna* – oznacza stopień władzy, jaką jednostka lub zbiorowość dysponuje w stosunku do warunków własnego życia. Jest więc sytuacją – nie zaś własnością trwałą człowieka; zakłada intelektualne warunki – rozumienie prawidłowości rządzących środowiskiem – lecz nie sprowadza się do tych warunków, wymaga bowiem nadto, czy też ujawnia się dopiero, w praktycznym na te warunki oddziaływaniu. Człowiek pojedynczy ani zbiorowość nie są wolne lub niewolne same w sobie, lecz przez relatywizację do swej sytuacji i własnej nad nią władzy. Stopniowanie wolności nie może, rzecz jasna, nigdy doprowadzić do wolności absolutnej, która polegać by musiała na nieograniczonej władzy nad wszystkimi elementami każdej sytuacji. Możliwe jest mimo to nieograniczone pomnażanie wolności człowieka przez rozrost wiedzy o prawach natury i zjawisk społecznych. W tym sensie socjalizm jest „skokiem z

królestwa konieczności w królestwo wolności" – mianowicie przyswojeniem sobie przez społeczeństwo władzy nad warunkami własnego trwania i opanowanie procesów wytwórczych, które dotąd przebiegały żywiołowo i obracały się przeciw większości społeczeństwa.

Jak widać, charakterystyka wolności w rozumieniu Engelsa jest odpowiedzią na inne pytanie niż to, które stawiano w dyskusjach o wolnej woli. Engels nie pyta bowiem, czy świadomy akt wyboru jest wyznaczony zawsze przez okoliczności niezależne od świadomości, lecz o to, w jakich warunkach wybory ludzkie są skuteczniejsze ze względu na cel zamierzony lub, w przypadku gdy cel ma charakter poznawczy, w jakich warunkach zachowanie poznawcze prowadzi najniezawodniej do wiedzy. Wolność jest więc stopniem skuteczności zachowań świadomych, nie zaś stopniem niezawisłości zachowań i wyborów od praw, które rządzą zjawiskami bez względu na to, czy są, czy nie są uświadamiane. Pytanie o taką niezawisłość jest bowiem, z punktu widzenia Engelsa, negatywnie przesądzone.

7. *Dialektyka w przyrodzie i w myśli*

Dialektyka w rozumieniu Engelsa jest nauką o prawach *wszelkiego* ruchu, to jest takich, które funkcjonują zarówno w naturze, jak w historii ludzkiej, jak w myśleniu. Mamy więc odpowiednio dialektykę obiektywną, która włada naturą, oraz dialektykę subiektywną, czyli odbicie tychże praw w umysłach. To najogólniejsze ujęcie dialektyki ma sens dwojaki: Engels nazywa dialektyką same *procesy* zachodzące w przyrodzie i w historii oraz naukowy *opis* tychże procesów. Fakt, że możemy myśleć dialektycznie, pochodzi stąd, że *mózg ludzki* podlega tym samym prawom powszechnym, którym cała natura jest powolna („dialektyka mózgu jest tylko odbiciem form ruchu świata realnego – zarówno przyrody, jak i historii" – *Dialektyka przyrody*, fragment *Nauki przyrodnicze a filozofia*). Jak należy stąd wnosić Engels przyjmuje psychologistyczną interpretację logiki – w zgodności z naturalistycznymi doktrynami swych czasów – to jest uważa prawa logiki za *fakty*, za empiryczne prawidłowości funkcjonowania systemu nerwowego. Jednak tylko człowiek może z dialektycznego myślenia korzystać; zwierzęta zdolne są do operacji należących do zakresu „rozsądku" (w heglowskim sensie), to jest do elementarnych zabiegów abstrakcji – indukcji, dedukcji, analizy, syntezy, eksperymentu (już rozbijanie orzecha jest początkiem analizy, a zdolność syntetyzowania ujawnia się w sztuczkach zwierzęcych); atoli myślenie dialektyczne zakłada zdolność do badania samych pojęć, stąd dostępne jest tylko człowiekowi.

Dialektyka jako myślenie, które chwyta zjawiska w rozwoju, w sprzecznościach wewnętrznych, w przenikaniu się przeciwieństw, w jakościowych zróżnicowaniach – powstawała w ciągu wieków; obserwujemy jej zarodki w filozofii greckiej i wschodniej, a nawet w przysłowiach ludowych (np. mówiących, że przeciwieństwa się stykają). Ale dopiero filozofia niemiecka, nade wszystko w osobie Hegla, nadała dialektyce postać wykończonego systemu pojęciowe-

go, który jednak musiał zostać przekształcony w duchu materialistycznym, by stać się naukowo płodnym; trzeba było zatem pozbawić pojęcia ich niezawisłej samorodności i uznać je za odzwierciedlenie zjawisk naturalnych, a metodę operującą rozdwojeniem myśli na strony sprzeczne i następczym syntetyzowaniem tego rozdwojenia w wyższej jedności – za obraz faktycznych regularności świata.

Prawa dialektyki dadzą się sprowadzić do trzech: prawo przechodzenia ilości w jakość i odwrotnie; prawo wzajemnego przenikania się przeciwieństw; prawo zaprzeczenia zaprzeczenia. Są to prawa sformułowane przez Hegla i rozważane jako realne prawidłowości przyrody, historii i ducha.

8. Ilość i jakość

Sens prawa, które mówi o przechodzeniu ilości w jakość, a ściślej – o powstawaniu różnic jakościowych z narastania ilościowych – jest następujący. Różnicami ilościowymi są te, które dają się wyczerpująco scharakteryzować przez różnice liczbowe między punktami na tej samej skali pomiarowej (różnice temperatur, natężenia, rozmiarów, ilości elementów itp.). Pozostałe są różnicami jakościowymi – nie potrafimy ich opisać wyczerpująco przez samo podanie liczb. Otóż w naturze całej tak się dzieje, że samo powiększenie lub pomniejszenie cech rzeczy co do ilości doprowadza w pewnym – zazwyczaj dokładnie określonym punkcie – do zmiany jakościowej. Co więcej, prawo, o którym mowa, głosi, że zmiany jakościowe dochodzą do skutku *tylko* przez przyrost lub ubytek ilościowy. We wszystkich dziedzinach rzeczywistości obserwujemy ten rodzaj przemiany. Różnica w ilości atomów danego pierwiastka w cząsteczce związku chemicznego prowadzi do powstania substancji o całkiem innych własnościach (np. szeregi węglowodorów, alkoholi, kwasów etc.). Pewne natężenie prądu sprawia rozżarzenie przewodu; określone temperatury sprawiają, że ciała przechodzą w inny stan skupienia; punkty topliwości i krzepliwości oznaczają owe miejsca jakościowych przemian wywołanych ilościowymi. Fale świetlne lub fale dźwiękowe stają się postrzegalne dla receptorów ludzkich w określonych granicach częstotliwości: a więc progi postrzegania charakteryzują również jakościowe zróżnicowanie określone przez ilościową odmienność. Spowolnienie ruchów wewnątrzkomórkowych i związana z tym utrata ciepła prowadzi w krytycznym punkcie do śmierci komórki – zmiany jakościowej. Potrzebna jest określona wielkość, aby suma pieniędzy mogła się przeobrazić w kapitał, to jest przynosić wartość dodatkową; kooperacja w pracy zespołów ludzkich nie jest prostym sumowaniem osobniczych sił, ale je uwielokrotnia (nie wszystkie te przykłady pochodzą od Engelsa, ale zgodne są z jego myślą). W ogólności, jakościowe zmiany powstające w wyniku ilościowego przyrostu lub ubytku obserwuje się we wszystkich przypadkach, kiedy mamy do czynienia z różnicą aglomeratu i całości; przyroda i życie społeczne dostarczają nam niezliczonych przykładów sytuacji, gdzie całość nie jest „tylko sumą" części, ale gdzie części, na skutek uwikłania w całościowy układ, nabie-

rają nowych własności, jakich nie mają w odosobnieniu; sam układ wytwarza także nowe prawidłowości, których niepodobna wywnioskować z praw rządzących jego elementami. To pojęcie całości, które stało się następnie doniosłym przedmiotem badań metodologów i stanowiło centralną kategorię różnych kierunków metodologicznych (teoria postaci w psychologii, holizm w biologii itd.), także powstało w nauce greckiej, gdzie odkrywamy (np. u Arystotelesa) świadomość różnicy między zestawieniem elementów a całościami swoistymi. Ale prawo przechodzenia różnic ilościowych w jakościowe ma generalizować to proste spostrzeżenie podnosząc je do godności powszechnego prawa natury. Zależność (częściowa) struktury organizmów od ich rozmiarów jest także poszczególnym przypadkiem omawianego prawa (zwierzę o budowie mrówki nie mogłoby mieć rozmiarów hipopotama ani odwrotnie). Zdaniem Engelsa, nawet w matematyce mamy do czynienia z różnicami jakościowymi (pierwiastki i potęgi; niewspółmierność wielkości nieskończenie małych lub nieskończenie wielkich względem skończonych itd.).

Samo przeciwstawienie różnic ilościowych i jakościowych zdradza wyraźną tendencję, w której ujawnia się inność Engelsowskiego materializmu w stosunku do doktryn mechanistycznych. Tamte bowiem usiłowały wykazać (tak Descartes, Hobbes, Locke i większość oświeceniowych materialistów francuskich), że jakościowe zróżnicowanie świata nie jest osobliwością samego świata, ale cechą naszego postrzegania, że autentyczne („pierwotne") cechy rzeczy sprowadzają się do określoności ilościowych („geometrycznych"): rozmiar, kształt, ruch, podczas gdy cała wielorakość świata jest dziełem ludzkiej percepcji, łudzącym sposobem naszego podmiotowego reagowania na mechaniczne bodźce. Charakterystyki Engelsa wracają tedy poniekąd, oczywiście w dokładniejszej postaci, do idei Bacona, który był przeświadczony, że jakościowe zróżnicowania nie są redukowalne do ilościowych współrzędnych. Natomiast prawo przechodzenia różnic ilościowych w jakościowe orzeka, jak się wydaje, tylko tyle, że istnieją cechy nieaddytywne w naturze i społeczeństwie, czy nawet, że wszystkie cechy rzeczy nie są addytywne (tj. nie mogą być potęgowane w nieskończoność bez powstawania nowych własności lub zaniku dawnych).

9. *Sprzeczności świata*

Drugie ze sformułowanych przez Engelsa praw dialektyki mówi o rozwoju przez sprzeczności i o przenikaniu się przeciwieństw. Uwagi Engelsa na ten temat są najbardziej skrótowe. Chodzi mu o to, że „dwa bieguny jakiegoś przeciwieństwa, ujemny i dodatni, są tak samo nierozerwalne, jak przeciwstawne i pomimo całej swej przeciwstawności wzajemnie się przenikają" (*Anty-Dühring*, Wstęp). Zjawisko biegunowości występuje w magnetyzmie, w elektryczności, w mechanice, w chemii, w rozwoju organizmów (dziedziczność i adaptacja) i w życiu społecznym. Chodzi przy tym nie tylko o zanotowanie biegunowej organizacji zjawisk, ale nade wszystko o wykazanie, że natura sama zawiera w sobie sprzeczności, z których ścierania i przenikania się powsta-

je wszelki rozwój. Zdaniem Engelsa, zjawisko sprzeczności w naturze jest obaleniem logiki formalnej, która przyjmuje zasadę niesprzeczności wśród tak zwanych ongiś naczelnych praw myślenia. I tak, powiada on, „sam ruch jest sprzecznością; już nawet prosta mechaniczna zmiana miejsca może nastąpić tylko w ten sposób, że w jednej i tej samej chwili ciało znajduje się w jednym a równocześnie w innym miejscu, że znajduje się w jednym i tym samym miejscu i nie znajduje się w nim"; tym bardziej jest to widoczne w bardziej złożonych zjawiskach: „życie polega przede wszystkim na tym właśnie, że dana istota jest w każdej chwili ta sama a jednak inna. Życie jest to więc także sprzeczność tkwiąca obiektywnie w samych rzeczach i procesach, nieustannie się wyłaniająca i rozwiązująca" (*Anty-Dühring*, I, 12). Nawet matematyka, zdaniem Engelsa, roi się od sprzeczności; „sprzecznością jest na przykład to, że pierwiastek z A ma być potęgą A, a jednak $A^{1/2} = \sqrt{A}$. Sprzecznością jest to, że wielkość ujemna ma być kwadratem czegoś, bo każda wielkość ujemna pomnożona przez siebie daje kwadrat dodatni... A jednak $\sqrt{-1}$ jest w wielu wypadkach koniecznym wynikiem poprawnych działań matematycznych" itd. (*tamże*). Podobnie rozwój społeczeństw dochodzi do skutku przez nieustanne wyłanianie sprzeczności.

Myśl Engelsa o sprzecznościach, które są tak obecne w naturze, iż opisanie ich nie może odbyć się bez pogwałcenia *logiki*, to jest przeświadczenie, że sprzeczności *logiczne* są cechą świata, obudziła krytyki. Znaczna większość marksistów współcześnie nie uważa, by „zasada rozwoju poprzez przeciwieństwa" zmuszała do odrzucenia logicznej zasady niesprzeczności i że pod tym względem Engels, za Heglem, odtwarza argument obecny już w paradoksach Zenona z Elei (ruch jest sprzecznością), z tą różnicą, że miast, jak Zenon, ogłosić ruch za niemożliwy, bo sprzeczny, uznał sprzeczność za cechę świata. Wielu marksistów współczesnych sądzi, że można zachować ideę „sprzeczności" w tym sensie, iż mówi ona o ścieraniu się konfliktowych czy przeciwnie skierowanych tendencji w naturze i życiu społecznym, a także o rozwoju i o powstaniu wyższych form bytu z owego antagonizmu, że jednak nie wymaga to odrzucenia logiki formalnej; okoliczność, że pewne sytuacje realne zawierają w sobie przeciwnie skierowane ruchy, nie jest niezgodna z logiką, nie każe bowiem uznać, że dwa sądy sprzeczne są zarazem prawdziwe, a tylko, że należy traktować przyrodę jako system napięć i starć.

10. Negacja negacji

Co do prawa negacji negacji, to ma ono opisać bliżej etapy owego rozwoju zjawisk poprzez sprzeczności i zbieżne jest także (*mutatis mutandis*) z Heglowskim pomysłem. Głosi ono, że każdy układ ma naturalną tendencję do wyłaniania z siebie innego układu, który jest jego negacją, że z kolei negacja ta sama ulega negacji, aby dać początek układowi, który jest pod pewnymi istotnymi względami powtórzeniem wyjściowego, ale niejako na wyższym poziomie; rozwój odbywa się tedy po spirali, synteza jest powtórzeniem wyjściowego stanu w udoskonalonej formie, przechowuje oba sprzeczne składniki, któ-

rych sprzeczność rozwiązuje przez zniesienie jej członów. Tak, na przykład, z ziarna rozwija się roślina, która jest jego negacją; z kolei rodzi ona sama zarodki, ale nie jeden, lecz znaczną ilość, sama zaś obumiera po ich wydaniu; zbiór zarodków jest tedy negacją negacji; podobny cykl u owadów: jajo, larwa, dojrzały osobnik, jaja; podobnie negujemy liczbę, opatrując ją znakiem ujemnym, a potem negujemy liczbę ujemną podnosząc ją do kwadratu i znów otrzymujemy liczbę dodatnią; nieistotne jest, że możemy ten sam kwadrat otrzymać z działania na liczbie dodatniej, „bo zaprzeczone zaprzeczenie tak mocno tkwi w a^2, że to a^2 zawiera we wszystkich warunkach dwa drugie pierwiastki, mianowicie a i $-a$" (*Anty-Dühring*, I, 13). Historia też rozwija się wedle tego prawa: od wspólnej własności szczepów pierwotnych poprzez własność prywatną w społeczeństwach klasowych ku własności społecznej w systemie socjalistycznym; negacja negacji jest przywróceniem społecznego charakteru własności, ale nie przez powrót do społeczności prymitywnej, lecz przez stworzenie znacznie wyższej i bardziej rozwiniętej formy własnościowej. Tak samo pierwotny materializm filozofii antycznej doznał zaprzeczenia przez idealistyczne doktryny, by wrócić w doskonalszej postaci jako materializm dialektyczny. Negacja dialektycznie pojęta nie jest więc zwyczajnym unicestwieniem dawnego układu, ale takim unicestwieniem, które przechowuje wartość tego, co unicestwione i przenosi na wyższy poziom. Nie odnosi się to jednak do zjawiska śmierci. Życie zawiera w sobie zarodek zagłady, ale śmierć osobnika nie prowadzi do jego odtworzenia w wyższej formie.

11. Krytyka agnostycyzmu

Podstawowe zagadnienie filozofii ma także, jak powiada Engels, swoją „drugą stronę" – pytanie o poznawalność świata, o to, czy myślenie nasze jest zdolne stać się odzwierciedleniem rzeczywistych, niezależnie od człowieka zachodzących związków w naturze. Nowy materializm sprzeciwia się w tym punkcie stanowczo wszelkim doktrynom agnostycznym, znanym nade wszystko w tych wersjach, jakie pozostawili Hume i Kant. Odrzuca on myśl o jakichkolwiek bezwzględnych granicach wiedzy, odrzuca w szczególności opozycję między zjawiskiem i zasadniczo niepoznawalną rzeczą samą w sobie. Agnostycyzm łatwo obalić, zdaniem Engelsa. Codziennie przecież nauka przekształca „rzeczy w sobie" w „rzeczy dla nas", gdy na przykład wydobywa nowe substancje chemiczne znajdujące się w naturze, lecz uprzednio nie znane. Jest różnica między rzeczywistością już poznaną i nie poznaną jeszcze, ale nie między rzeczywistością poznawalną i niepoznawalną. W szczególności, jeżeli potrafimy praktycznie zastosować nasze hipotezy i skutecznie na ich podstawie przewidywać zjawiska, potwierdzają się one tak, iż badany obszar przyrody staje się rzeczywistą własnością wiedzy. Praktyka, eksperyment i przemysł są najlepszym argumentem przeciw agnostykom. Wprawdzie historycznie bywa i tak, że agnostyczne teorie odgrywają korzystną rolę w dziejach filozofii; głoszą je na przykład niektórzy przyrodnicy, którzy chcą z ich pomocą uwolnić

badania naukowe od presji religii, a to ogłaszając wszelką problematykę metafizyczną za niedostępną poznaniu i ogłaszając zarazem neutralność religijną nauki; oświecenie francuskie pozostawiło przykłady tego agnostycyzmu. Ale również w tego rodzaju postawie kryje się niejako ucieczka od realnych problemów pod pozorem ich wiecznej nierozstrzygalności.

12. Doświadczenie i teoria

Warunkiem wyjściowym poznania jest doświadczenie. Engels stoi na stanowisku empiryzmu, rozciągając jego założenie również na wiedzę matematyczną (podobnie jak Mill w jego czasach), przynajmniej jeśli chodzi o genezę matematycznych pojęć: „pojęcia liczby i figury wzięte są nie skądinąd jak z rzeczywistego świata... Przedmiotem czystej matematyki są formy przestrzenne i stosunki ilościowe rzeczywistego świata, a więc materiał bardzo realny... Ale jak we wszystkich dziedzinach myśli, na pewnym stopniu rozwoju prawa wyabstrahowane z rzeczywistego świata zostają od niego oddzielone i przeciwstawione mu jako coś samodzielnego, jako płynące z zewnątrz prawa, którymi świat ma się kierować" (*Anty-Dühring*, I, 3). Jednak empiryzm Engelsa jest odległy od tego, który wyznawała większość ówczesnych fenomenalistów i pozytywistów. Nie zakłada on, że wiedza powstaje z jednokierunkowego ruchu od surowych faktów do teorii, w szczególności nie uważa generalizacji teoretycznych za konstrukcje „bierne", to jest za coś, co powstaje z gromadzenia i uogólniania indukcyjnego, bez odwrotnego wpływu na późniejszą obserwację nowych faktów. I tu, jak we wszystkich innych dziedzinach, mamy do czynienia z oddziaływaniem wzajemnych faktów i teorii. Engels nie rozbudował tej problematyki, jednak przewodni kierunek jego myśli jest wyraźny. Zwalcza on to, co nazywa „gołym empiryzmem", to jest bezkrytyczną wiarę w fakt jako coś, co samo się niejako interpretuje. W rozprawce pod tytułem „Przyrodoznawstwo w świecie duchów" (*Dialektyka przyrody*), wykazuje na przykład, że stanowisko rygorystycznego empiryzmu nie może uporać się z doktrynami spirytystów, odwołujących się przecież do eksperymentu i obserwacji. Pogarda dla teorii, która wszakże jest niezbędna w interpretacji faktów, jest dla nauki zgubna (Engels nazywa z tej racji Newtona „osłem indukcyjnym").

Jakoż fakty nie interpretują się same przez się, ich wiązanie nie wynika z nich samych, ale wymaga narzędzi teoretycznych, które same wyrosły wprawdzie z obserwacji, ale z czasem stają się usamodzielnionymi składnikami wiedzy. Mamy w budowie nauki jakby wspieranie się wzajemne doświadczenia i konstrukcji teoretycznych, przy czym jednak genetycznie doświadczenie zawsze zachowuje prymat. Wydaje się przy tym, że Engels nie uważa praw naukowych za równoznaczne koniunkcji jednostkowych opisów faktów, że prawa nie są w jego ujęciu po prostu wynikiem czynności ekonomizującej, ale zawierają coś ponadto, chwytają mianowicie konieczność opisywanego w nich związku, a konieczność ta nie jest zawarta w żadnym fakcie z osobna ani w ich sumie. W samej naturze obecna jest „forma ogólności": „...wszelkie rzeczywi-

ste, wyczerpujące poznanie polega jedynie na tym, że w myśli podnosimy to, co jednostkowe, z jednostkowości w szczególność, a ze szczególności w ogólność, że odnajdujemy i stwierdzamy nieskończoność w skończonym, wieczność w przemijającym. Ale forma ogólności jest formą wewnętrznie zakończoną, a więc przez to samo nieskończonością; jest ona połączeniem wielu rzeczy skończonych w nieskończoność. Wiemy, że chlor i wodór w określonych granicach ciśnienia i temperatury łączą się pod wpływem światła w gaz chlorowodorowy, przy czym następuje wybuch; a skoro to wiemy, wiemy również, że dzieje się to *wszędzie* i *zawsze*, gdzie dane są powyższe warunki i jest rzeczą obojętną, czy dzieje się to jedne raz, czy powtarza milion razy i na ilu ciałach niebieskich. Formą ogólności w przyrodzie jest prawo..." (*Dialektyka przyrody*, fragment Dialektyka). Konieczność zawarta w prawach, które opisują pewien związek przyczynowy, nie jest, wbrew Hume'owi, tylko umysłowym przyzwyczajeniem; jest ona cechą samych związków przyrodzonych, a przekonujemy się o tym dzięki temu, że nie tylko obserwujemy regularne następowanie po sobie określonych zdarzeń, ale że potrafimy je również, na podstawie tej obserwacji, własną działalnością wywołać.

Uwagi Engelsa na temat empirycznego zaplecza konstrukcji teoretycznych są dość sumaryczne, lecz możemy z nich wyłowić najogólniejszą tendencję jego myśli. Tendencja ta streszcza się w stanowisku radykalnie empirystycznym co do *genezy* wiedzy (nie ma wiedzy prawomocnej, która skądinąd niż z doświadczenia brałaby początek) i umiarkowanie empirystycznym w kwestii *metody* badania; społeczny proces poznania doprowadza bowiem do powstania teoretycznych narzędzi, które pozwalają badaczowi nie poddawać się już biernie naporowi „faktów", ale je rozumiejąco interpretować i wiązać (tak np. drugie prawo termodynamiki uważał Engels za niedorzeczność, ponieważ zakłada ono ubytek energii we wszechświecie). Nauka nie jest ponadto rejestracją faktów w skondensowanej i ekonomizującej postaci, ale jest ujęciem czegoś, co w samej naturze ma charakter „ogólny" i „konieczny".

13. Względność wiedzy

Mimo to, zdaniem Engelsa, wiedza nie dochodzi nigdy – ani w całości swojej, ani w poszczególnych składnikach teoretycznych (tj. prawach) do poziomu, który moglibyśmy nazwać absolutnym. Engels posługuje się tradycyjnym rozumieniem prawdziwości jako zgodności z rzeczywistością, zarazem jednak odwołuje się do Hegla dla wyłożenia teorii prawdy-procesu, prawdy, która ma zawsze charakter relatywny.

Na czym jednak polega względność prawdy? Nie na tym, by ten sam sąd był w prawdziwości swojej zrelatywizowany do czasu lub osoby, to jest, by przeobrażał się z prawdy w fałsz lub odwrotnie w zależności od tego, w jakich warunkach albo przez kogo jest wypowiedziany. Relatywizm w tym sensie jest Engelsowi obcy. O względności wiedzy mówi on w kilku znaczeniach. Wiedza jest tedy relatywna w tym po prostu sensie, iż jest zawsze częściowa, to jest nie

może w skończonym procesie ludzkiego wysiłku poznawczego osiągnąć wszechobejmującej znajomości wszystkich szczegółów świata. Jest to jednak względność w najbanalniejszym sensie. Istotne jest to rozumienie względności, które odnosi się swoiście do praw naukowych. Normalny rozwój wiedzy odbywa się bowiem w ten sposób, iż tłumaczenia teoretyczne obserwowanych faktów z reguły są zastępowane z biegiem czasu przez inne tłumaczenia, które poprzednich nie obalają po prostu, ale uściślają zakres ważności danego prawa. Prawo Boyle'a-Mariotte'a odnoszące się do zależności między ciśnieniem, objętością i temperaturą gazów zostało skorygowane przez Regnaulta, który wykrył, że nie stosuje się ono poza pewnymi granicami temperatury i ciśnienia. Nie obalił poprzedniego prawa, ale zwęził zakres jego prawomocności. W ten sposób przebiega zwykły postęp w nauce: okazuje się, że prawa uprzednio sformułowane mają inny zasięg działania, aniżeli zrazu sądzono. Ale nigdy nie możemy mieć pewności, że prawo w uznanym obecnie sformułowaniu ma już ostatecznie wyznaczone granice stosowalności. Musimy więc liczyć się z tym, że dalszy rozwój wiedzy będzie te granice nieustannie korygował i precyzował. W tym znaczeniu wszystkie prawa nauki są relatywne, albo relatywnie tylko prawdziwe.

Możemy jeszcze, po trzecie, i w tym znaczeniu mówić o względności wiedzy, iż te same zbiory faktów poddają się wyjaśnieniom teoretycznym różnym, przy czym amplituda różnych możliwych wyjaśnień zwęża się nieustannie w miarę postępów wiedzy, nie osiągając wszakże poziomu zerowego. Po czwarte wreszcie, chociaż jest różnica między prawem przyrody i hipotezą (nie ma jej tylko dla kogoś, kto kwestionuje realność związku przyczynowego, wtedy bowiem każde prawo jest hipotetyczne), to jednak uzasadnienia generalizacji naukowych nie mogą być nigdy kompletne, skoro generalizacje te chwytają nieskończoność możliwych faktów jednostkowych. Jeśli zatem możemy w naszej wiedzy znaleźć składniki, które pretendują do „absolutnego" charakteru, to będą to najwyżej banały lub sprawozdania z pojedynczych zdarzeń, a więc sądy w rodzaju: „wszyscy ludzie są śmiertelni", albo: „Napoleon umarł 5 maja 1821 roku". Wiedza prawdziwie absolutna – czy to pojęta jako całościowe odtworzenie świata, czy choćby jako poszczególne prawo, które mogłoby pretendować do bezwzględnej niewzruszoności – jest nieosiągalną nigdy efektywnie granicą; faktyczne poznanie ludzkie może się ku niej tylko nieograniczenie zbliżać. Ale w procesie tym osiągamy coraz doskonalsze odzwierciedlenie rzeczywistego stanu natury; poznanie nasze zmierza ku temu, by stać się możliwie najlepszą kopią rzeczywistości.

14. Praktyka — kryterium prawdy

Co do *kryterium prawdy* Engels sądzi, że najskuteczniej prawdziwość naszej wiedzy bywa potwierdzana przez *skuteczność naszych praktycznych działań*. Jeśli mianowicie, opierając się na pewnych informacjach o świecie, przystępujemy do pewnych praktycznych przekształceń odpowiedniego fragmentu rze-

czywistości i jeśli wysiłki nasze okazują się skuteczne, mamy wówczas najlepsze potwierdzenie założonych na wstępie informacji. W tym znaczeniu praktyka stanowi kryterium prawdy, a jej zastosowanie w poznaniu służy zarazem do wyrugowania z wiedzy wszelkich spekulatywnych konstrukcji, nie mających szans na praktyczne potwierdzenie. Niekiedy Engels pojmuje praktykę tak szeroko, iż włącza do niej także potwierdzenie obserwacyjne przypuszczeń opartych na pewnych hipotezach, więc w sytuacjach, kiedy nie oddziałujemy praktycznie na badany obiekt – jak na przykład w badaniach astronomicznych. Ale znaczenie praktyki w poznaniu jest jeszcze rozleglejsze. Jest ona nie tylko sprawdzianem w najlepszym naszych wiadomości, ale jest ponadto źródłem wiedzy, w tym mianowicie sensie, że społecznie odczuwane, realne potrzeby praktyczne kierują uwagą badawczą ludzi i wyznaczają zakres kwestii interesujących. Praktyczne względy są ponadto rzeczywistym celem wysiłku poznawczego, społecznym jego motywem. W tym sensie myślenie jest zorientowane praktycznie, z czego jednak nie należy wnosić, by nie było ono „obiektywne", to jest nie odzwierciedlało – z zastrzeżeniem co do swojej relatywności i historyczności – faktycznych, realnych, niezależnych od świadomości ludzkiej jakości i związków koniecznych samej przyrody. W pewnej notatce w *Dialektyce przyrody* (fragment o dialektyce) powiada wprawdzie Engels: „Zarówno nauki przyrodnicze, jak i filozofia całkowicie dotąd ignorowały wpływ działalności człowieka na jego myślenie. Znają one tylko z jednej strony – przyrodę, z drugiej – myśl. Lecz właśnie *przeobrażenie przyrody przez człowieka*, a nie sama tylko przyroda jako taka, jest najbardziej istotną i bezpośrednią podstawą myślenia ludzkiego i w miarę tego, jak człowiek uczył się zmieniać przyrodę, rozwijała się jego inteligencja". Interesująca ta uwaga pozwałałaby przypuszczać, że Engels, być może, skłonny był pojmować samą treść poznania ludzkiego jako wynik oddziaływań wzajemnych między człowiekiem i naturą, nie zaś po prostu jako odbicie natury, w którym praktyczne działanie odgrywa rolę probierza i wyznacznika zainteresowań. W takim razie jednak całość wiedzy ludzkiej wyrastałaby z praktyki nie tylko w tym znaczeniu, że praktyczne potrzeby określały krąg ludzkich zaciekawień, a powodzenia i niepowodzenia w technice potwierdzały i obalały różne ludzkie opinie o świecie; związek myśli z praktyką oznaczałby, że tym, *o czym* wiedza nasza mówi, nie jest rzeczywistość sama w sobie, ale *proces obcowania człowieka z naturą*. Zachodzi trudność w uzgodnieniu tego ujęcia z przekonaniem, iż myśl ludzka jest po prostu coraz doskonalszym odbiciem świata takiego, jakim jest on całkowicie poza sytuacją poznawczą i poza praktycznym wobec niego odniesieniem człowieka. Notatka, o której mowa, nie jest jednak na tyle jednoznaczna, by można z niej było wyprowadzić zbyt rozległe konsekwencje i nie została nigdzie przez Engelsa rozwinięta; słowa takie, jak „podstawa myślenia" nie są całkiem wyraźne. Jednak zarysowuje się przynajmniej u Engelsa idea, która stwarza biegun napięcia w stosunku do teorii myślenia kopiującego świat.

15. Źródła religii

Tak przekształcony dialektycznie materializm przeciwstawia Engels zarówno całej idealistycznej filozofii, jak całemu materializmowi dotychczasowemu, który nie zdołał wyjść poza mechanistyczną interpretację świata. Odnosi się to do pewnego stopnia również do Feuerbacha, któremu Engels przyznaje ogromne zasługi w przezwyciężeniu idealizmu niemieckiego; filozof ten jednak, jego zdaniem, nie potrafił wykryć racjonalnej treści Heglowskiej dialektyki i po prostu ją odrzucił. Ponadto Feuerbach, jak wszyscy dotychczasowi materialiści, był „materialistą od dołu i idealistą od góry", to znaczy nie umiał wyjaśniać historii ludzkiej inaczej aniżeli odwołując się do warunków ideologicznych, mianowicie do wyobrażeń religijnych i upatrywał w nich główną sprężynę przemian dziejowych. Materializm nowoczesny pod tym względem również jest konsekwentny, że ogarnia zjawiska historyczne, to jest widzi w świadomości społecznej produkt materialnych warunków życia. Wydawałoby się nawet, że Engels – choć nie wypowiada tego w ten sposób – uważa materializm historyczny za logiczną konsekwencję materializmu filozoficznego. Samą zaś religię, podniesioną przez Feuerbacha do godności przyczyny sprawczej głównych przemian dziejowych, uważa Engels – zgodny w tym z pozytywistycznym ewolucjonizmem – za wynik błędnych wyobrażeń ludzkich o świecie, w ostateczności więc – za płód ignorancji. „Od najwcześniejszych czasów, gdy ludzie nieświadomi jeszcze zupełnie budowy własnego ciała i pobudzeni przez widzenia senne uroili sobie, że ich myślenie i czucie nie jest czynnością ich ciała, lecz oddzielnej duszy zamieszkującej to ciało i opuszczającej je w chwili śmierci – od tych czasów musieli oni zaprzątać sobie myśli sprawą stosunku owej duszy do świata zewnętrznego. Skoro w chwili śmierci oddzielała się ona od ciała i żyła dalej, to nie było żadnego powodu uroić sobie, że i ona również umiera osobno; w ten sposób powstało wyobrażenie o nieśmiertelności duszy... Nie religijna potrzeba pociechy, lecz wynikające z powszechnej nieporadności umysłowej zakłopotanie, co począć po śmierci ciała z duszą, której istnienie już zostało przyjęte, doprowadziło powszechnie do mdłego wyobrażenia o nieśmiertelności osobistej. W podobny zupełnie sposób powstali przez uosobienie potęg przyrody pierwsi bogowie, którzy w dalszym rozwoju religii przybierali postać istot coraz bardziej i bardziej pozaświatowych" itd. (*Ludwik Feuerbach*..., II).

Jak widać, Engels w rozumieniu religii idzie tropem myślicieli oświecenia i uważa religię za płód niewiedzy czy umysłowej nieporadności. Porzuca tedy Marksowską interpretację religii jako alienacji wtórnej, będącej wytworem alienacji pracy, na rzecz interpretacji organizującej zjawisko religii w kategoriach umysłowych. Pod tym względem dzielił on także wyobrażenia XIX-wiecznego ewolucjonizmu w religioznawstwie.

Rozdział XVI

REKAPITULACJA. KOMENTARZ FILOZOFICZNY

1. Filozofia Marksa i filozofia Engelsa

Sumarycznie ujmując Engelsowską filozofię, widzimy w niej pogląd na świat przyrodniczo zorientowany i antymechanistyczny zarazem. Jest to widok świata dynamicznego, postępującego w ewolucji ku wyższym formom, konfliktowego wewnętrznie i bogacącego się poprzez konflikty, wielorakiego w jakościowych zróżnicowaniach. Jest to antyfilozoficzna, antymetafizyczna (choć niekonsekwentna w tym punkcie) wersja dialektyki, uwzględniająca wielojakościowość świata, jego nieredukowalność do jednego modelu. Jest pokrewna scjentyzmowi i pozytywizmowi przez swoje zaufanie do nauk przyrodniczych i niechęć do filozofii, jeśli miałaby ona być czym innym niż regułami metody; przez ogólną orientację empirystyczną i deterministyczną; przez pewną skłonność – jednak niezdecydowanie zarysowaną – do fenomenalizmu. Odbiega natomiast od typowych pozytywistycznych ujęć w swojej krytyce radykalnego empiryzmu, w teorii wielości ruchów (ale i w tym punkcie Comte, o którym Marks i Engels wyrażali się z zupełnym lekceważeniem, był poprzednikiem Engelsa; on także odrzucał redukcję wszystkich zjawisk do modeli mechanicznych i zaproponował klasyfikację nauk, którą Engels z niewielkimi modyfikacjami przejął).

Dodać trzeba, że ewolucyjny punkt widzenia Engelsa odnosi się, jak się zdaje, do poszczególnych fragmentów wszechświata, nie zaś do wszechświata jako całości. Ten bowiem, nieskończony i wieczny, odtwarza jakby – zgodnie z zakończeniem wstępu do *Dialektyki przyrody* – te same formy w wiecznym kołowrocie rzeczy. Poszczególne wycinki wszechświata, poszczególne układy gwiezdne, przechodzą, mocą wewnętrznej konieczności, ewolucję, która wyłania wyższe formy istnienia – życie organiczne, świadomość; ale uniwersum jako całość takiej ewolucji nie podlega. Możemy utrzymywać, że my, obecnie, mieszkańcy ziemi, żyjemy na takim kawałku kosmosu, który znajduje się jeszcze w fazie wstępującego rozwoju, ale na tle całości natury rozwój ten jest tylko efemerycznym rozbłyskiem, zresztą powtarzającym się wiecznie z koniecznością w innych zakątkach świata.

Wiele obserwacji Engelsa, związanych z ówczesnym stanem wiedzy przyrodniczej i matematycznej, uległo, oczywiście, anachronizacji. Niemniej ogólna orientacja jego myśli – przyrodnicza interpretacja świata, ujęcie wiedzy jako odzwierciedlenia rzeczywistości, teoria względności poznania, myśl o dialektyce przyrody – przechowała się w dziejach marksizmu i stanowiła nawet właściwy kościec tego, co zwłaszcza rosyjska wersja marksizmu (Plechanow, Lenin) traktowała jako filozofię marksistowską *par excellence*. Z drugiej strony, pomysł dialektyki natury znalazł także krytyków wśród marksistów. Po raz pierwszy bodaj zaatakował Engelsa – jako filozofa o zupełnie innej orientacji niż Marks – Stanisław Brzozowski; również u Maxa Adlera znajdujemy uwagi o ważnych odmiennościach między twórcami marksizmu. Później Lukács wysunął zasadnicze obiekcje przeciw idei dialektyki natury. Obiekcje miały taki oto kierunek: myśl, iż przyroda sama może się zachowywać dialektycznie, jest niezgodna z rozumieniem dialektyki występującym u Marksa; dla Marksa bowiem dialektyka była ruchem oddziaływań wzajemnych podmiotu i przedmiotu, ruchem zdążającym ku ich jedności. Marks nie zakładał tedy gotowej natury, którą człowiek poznawczo sobie przyswaja, ale widział w niej przeciwczłon praktycznego wysiłku, dany tylko w perspektywie praktyki. Wiedza o tym, że człowiek w ogólności przekształca przyrodę – co jest zresztą oczywiste – sama przez się nie znosi kontemplacyjnego ujęcia poznania, jeśli praktyka jest tylko eksploatacją sił naturalnych lub kryterium sprawdzającym trafność naszych przypuszczeń. Dialektyka, która w rozumieniu Marksa jest jednością teorii i praktyki, nie może być sformułowana w sposób, który by odnosił ją do przyrody samej w sobie, zakłada ona bowiem praktyczny ruch świadomości.

Kwestia ta, która jest decydująca dla pytania o to, czy mamy do czynienia z jednolitą epistemologią w tekstach twórców socjalizmu naukowego, przedstawia się, w rozumieniu moim, tak oto:

Dialektyka Engelsa jest próbą, która powstała pod wpływem Darwinowskich odkryć i w atmosferze ukształtowanej przez darwinizm. Najważniejszą tendencją tej epoki była interpretacja życia ludzkiego, zjawisk społecznych i poznania na sposób naturalistyczny, to znaczy taki punkt widzenia, który traktuje historię ludzką jako dalszy ciąg i szczególny przypadek historii naturalnej, a wobec tego zakłada, że pewne ogólne prawa przyrody działają tak samo, w wyspecyfikowanych formach, w dziejach człowieczeństwa. Engels stoi na tym właśnie stanowisku. Nie kwestionuje wprawdzie odrębności historii ludzkiej, nie twierdzi nigdy, że prawa populacji zwierzęcych wystarczają dla jej interpretacji albo dadzą się w ogólności bez zmiany przenieść na ludzkie społeczności. Wyraźnie nawet sprzeciwia się takiemu przeniesieniu. Zakłada przecież, że natura wytwarza nowe jakości w toku rozwoju i że życie społeczne ludzi taką właśnie jakościową różnicę wyłania. Jednakże, w *Ludwiku Feuerbachu...*, mówiąc o różnicy między historią świata organicznego w ogóle a historią ludzką, wskazuje na to, że ludzie, w odróżnieniu od innych stworzeń, kierują się w działaniach uświadomionymi zamiarami. Mimo to, całość tych jednostkowych zamiarów i poczynań układa się w prawidłowości „obiektywne" dziejów, funkcjonujące bez względu na to, czy są, czy nie są uświadamia-

miane. Ostatnia ta myśl zgodna jest z wielokrotnymi spostrzeżeniami Marksa, lecz cały wywód nie byłby zgodny, gdyby rozumieć go w ten sposób, iż samowiedny charakter jednostkowych zachowań, nie wpływający na prawa całościowego przebiegu dziejów, jest *jedyną* cechą wyróżniającą historię ludzką. Bo też nie wydaje się, by filozoficzne założenia marksizmu dały się pogodzić z wiarą w takie powszechne prawa przyrody, których historia ludzka miałaby być poszczególnym przypadkiem i poszczególnym przypadkiem także – prawa myślenia, utożsamione z psychologicznymi lub fizjologicznymi prawidłowościami mózgu. Jeśli bowiem dla Engelsa, mówiąc najogólniej, człowiek jest wytłumaczalny przez powszechne dzieje przyrody, włączony niejako w bieg przyrodzonych praw ewolucji, które mogą być przez niego samego poznane takimi, jakimi są, same w sobie, to dla Marksa raczej natura, taka, jaka jest nam znana, stanowi dalszy ciąg człowieka, jego organ praktyczny. Człowiek nie stworzył, rzecz jasna, przyrody i nie jest ona jego podmiotowym wyobrażeniem, ale treścią wiedzy ludzkiej nie jest przyroda w sobie, lecz kontakt ludzki z przyrodą. Innymi słowy, praktyczny charakter poznania ma dla Marksa sens inny aniżeli ten, ograniczony do spostrzeżenia, że praktyczne potrzeby określają zainteresowania, a praktyczne działanie jest sprawdzianem hipotez. Praktyka ludzka jest sama właściwym przedmiotem wiedzy, to znaczy wiedza nasza nie może nigdy uwolnić się od sytuacyjnego, praktycznego charakteru jej nabywania. Nie jest w naszej mocy kontemplacja podmiotu samego w sobie, podmiotu oczyszczonego ze swego uwikłania w historyczne swoje warunki; *cogito* jest niemożliwe. Ale nie jest również w naszej mocy oczyszczenie przedmiotu od faktu, iż jawi się on człowiekowi tylko wewnątrz praktycznie określonej perspektywy, tylko jako przedmiot ludzki. Kontakt praktyczny z naturą jest nieprzekraczalną daną wszelkiej wiedzy i w tym sensie nie istnieje gotowa przyroda, którą kontemplujemy, a następnie poddajemy technicznym zabiegom. Przyroda, jako *nasza* przyroda, znana jest nam tylko w sprzężeniu z naszymi potrzebami i działaniami, poznanie nie może być uwolnione od faktu, iż jest ludzkim, społecznym i historycznym poznaniem. Inaczej jeszcze: niemożliwy jest punkt widzenia transcendentalny, w którym podmiot poznający stawałby się pojemnikiem gotowych form naturalnych i po prostu czynił z nich subiektywne duplikaty w swojej głowie. Materialistyczna interpretacja świadomości w rozumieniu Marksa polega na tym, iż wiedza ludzka, a tak samo pragnienia, ideały, sentymenty, wyobrażenia, słowem – wszelkie treści świadome, są produktem społecznego i historycznego trwania człowieka. Niepodobna tedy, by człowiek stanął na punkcie widzenia kosmicznym czy boskim, porzucając swoje człowieczeństwo i absorbując poznawczo byt w jego pozaludzkiej samoistności, byt uwolniony od sytuacji bycia przedmiotem praktycznego życia ludzkiego.

Różnica między utajonym transcendentalizmem dialektyki natury a tym antropocentrycznym punktem widzenia, który u Marksa dominuje, jest tedy wyraźna. Dochodzi ona również do głosu w ujęciu znaczenia, jakie ma Hegel i heglowska dialektyka dla nowego poglądu na świat. Engels, wielokrotnie podnosząc ogromne zasługi Hegla w wypracowaniu pojęciowego szkieletu dialek-

tyki i uznając niemiecki ruch robotniczy za spadkobiercę – jedynie uprawnionego – klasycznej niemieckiej filozofii, widzi zasadniczą zasługę heglizmu w ukazaniu nieuchronnej przemijalności wszystkich form życia społecznego. Zarzuca mu niedialektyczne ujęcie przyrody jako powtarzającej bez przerwy swój kołowy ruch i zarzuca mu nade wszystko – za radykalami młodoheglowskimi z lat 40-tych – „sprzeczność między systemem i metodą". Polega ta sprzeczność na tym, iż dialektyka głosi wieczny rozwój i wieczny ruch negacji, nie może więc uznać żadnej formy bytu czy społeczeństwa za ostateczną, nie może zgodzić się na to, by jakikolwiek absolut był efektywnie osiągalny; wbrew tej metodzie myślenia Hegel jednak określa pewne formy kultury – w religii, państwie i filozofii – jako ostateczne, nieprzezwyciężalne, a przez to popada w konflikt z własną metodą.

Ale ów domniemany konflikt metody i systemu nie daje się rozwiązać przez uznanie zasady wiecznej przemijalności wszystkich form świata i odrzucenie możliwości form ostatecznych. Hegel nie jest w ogóle zrozumiały bez swego „zakończenia" w absolucie, a sama idea negatywności taka, jak ją młodohegliści głosili, nie ma już w ogólności heglowskiej treści. Cała krytyka Kanta i Fichtego w heglowskiej doktrynie, nade wszystko krytyka złej nieskończoności, czy wiecznego rośnięcia, na tym właśnie polega, iż jakakolwiek faza rozwojowa bytu może być sensowna tylko przez odniesienie do stanu ostatecznego, a poza nim wszystko staje się bezsensowne i daremne, jest wiecznym powtarzaniem, choćby głosiło się ideę postępu. Tylko efektywnie osiągalny – nie zaś dany w ruchomej granicy, ku której bez końca zmierzałby świat w „złej nieskończoności" – tylko zatem efektywnie osiągalny absolut może być układem odniesienia nadającym sens jakiemukolwiek etapowi rozwoju ducha. Powiedzenie, że można ocalić z dialektyki heglowskiej rewolucyjną ideę wiecznego postępu, oddzielając ją od konserwatywnej idei zakończenia, jest konstrukcją podobną, jak idea, by wobec sprzeczności między wszechmocą Boga a swobodą moralną ludzi w chrześcijańskiej filozofii, usunąć Boga, usunąć tym samym sprzeczność i uznać następnie, że w ten sposób ocaliło się autentyczną treść chrześcijaństwa (mianowicie ateizm). Ale chrześcijaństwo polega między innymi właśnie na tym napięciu czy sprzeczności i jednostronne usunięcie jednego z jej członów nie jest już krytyczną asymilacją chrześcijaństwa, lecz jego likwidacją po prostu. Podobnie usunięcie z Hegla perspektywy ostatecznego pojednania bytu przy zachowaniu idei postępu nieskończonego nie jest asymilacją krytyczną heglizmu, lecz jego porzuceniem; sama myśl o postępie nieskończonym nie jest ani zgodna z heglizmem, ani – tym bardziej – swoiście heglowska. Pochodzi ona od Kanta i od Fichtego, jeśli tedy miałaby uchodzić za jądro myślenia dialektycznego, wówczas byłaby to dialektyka, w której tradycja heglowska jest całkiem zbędna.

Tymczasem Marksowska asymilacja heglizmu jest skoncentrowana na innym punkcie; Marks mówi o postawieniu Hegla „z głowy na nogi", nie zaś o zachowaniu metody poza systemem. Wyrażenia te nie znaczą tego samego. Marks, po Kancie i Heglu, podjął na inny sposób ich ideę doprowadzenia historii do pełnej jedności człowieka, to znaczy do sytuacji, w której zbiegnie

się istota z istnieniem, czyli *zniesiona zostanie przypadkowość ludzkiej egzystencji*. Człowiek nie jest skazany na przypadkowość – jak głosił Stirner (i jak głosi egzystencjalna filozofia współczesna, przynajmniej ateistyczna); przeciwnie, to, co do tej pory było przypadkowością, a co nosiło mylącą nazwę wolności, polegało na władzy sił urzeczowionych nad człowiekiem. Zniesienie owych sił urzeczowionych, czyli *poddanie egzystencji człowieka jego własnej wolności*, zniesienie różnicy między bytem empirycznym i naturą gatunkową – jest usunięciem przypadkowości istnienia. Człowiek nie jest zdany na łaskę sił wyobcowanych, które stworzył, jednostka nie jest łupem anonimowego społeczeństwa ani nie może przeciwstawiać się społeczeństwu jako właściciel jego uprzedmiotowionej pracy (kapitału); słowem – *byt absolutny człowieka zrealizuje się całkowicie w bycie faktycznym*, przez co ten ostatni przestanie być bytem przygodnym i w samej jednostkowości swej urzeczywistni istotę powszechną człowieczeństwa, a w samej swojej wolności – konieczność historyczną. Przezwyciężenie fundamentalnego pęknięcia człowieka jest możliwe – ale nie na drodze Heglowskiej. Hegel bowiem, redukując człowieka do samowiedzy i jego twory do eksterioryzacji samowiedzy – a jeszcze, co więcej, ujmując człowieczeństwo jako moment rozwojowy ducha, nie był w stanie na gruncie swojej metody zrekonstruować człowieka pełnego ani przywrócić mu rzeczywistej jedności. Ponieważ człowiek nie może znieść własnej przypadkowości przez absolut bytujący poza nim, tedy Hegel nie znosi w ogóle przypadkowości życia indywidualnego, albo znosi ją tylko razem z tymże życiem indywidualnym, to znaczy faktycznie empiryczną jednostkowość ludzką skazuje na wieczną przypadkowość, o ile ma ona trwać (wyraża się to w wiekuistości rozdziału na społeczeństwo obywatelskie i państwo w heglowskiej filozofii prawa). Prawdziwe odebranie człowiekowi przypadkowości polegać więc musi na tym, by – po pierwsze – ująć człowieka jako byt pełny, to jest fizyczny, pracujący, zmagający się z przyrodą, oraz – po wtóre – ująć indywidualność jako jedyną realność człowieczeństwa, a wszelkie istnienie pozaindywidualne uznać za wynik aberracji – nieuchronnej zresztą i warunkującej przyszłe wyzwolenie – jego losów, mianowicie alienacji pracy. Dopiero po takiej przeróbce heglizmu w duchu materialistycznym (świadomość jako składnik człowieka pełnego i wytwór jego praktycznej aktywności) oraz indywidualistycznym (jednostka jako jedyny podmiot, wszelkie inne formy bytowania ludzkiego jako predykaty konkretu) możliwa jest perspektywa rzeczywistego pojednania człowieka z sobą, którą wieści Marks zarówno w *Rękopisach*, jak w *Kapitale*. Hegel jest „postawiony z głowy na nogi", czyli co było dlań podmiotem, staje się predykatem i odwrotnie (jednostka i byt powszechny), a na miejsce eksterioryzacji świadomości przychodzi eksterioryzacja naturalnych sił ludzkich w pracy – jako źródłowy punkt wszelkiego rozwoju historycznego.

Ale to przeobrażenie Hegla nie jest przejęciem metody poza systemem, lecz przeobrażeniem metody i systemu łącznie. Albowiem w nowym schemacie mamy nadal perspektywę pewnej ostateczności, którą Marks nazywa końcem historii dotychczasowej i zaczątkiem historii prawdziwej. Jest to sytuacja ostateczna w tym znaczeniu, iż w sposób ostateczny usuwa dotychczasowe pęknię-

cie, które określało historię; rozdźwięk między jednostką i zreifikowanym bytem społecznym, między samouprzedmiotowieniem w pracy a wyobcowanym charakterem produktów pracy. Zakończenie procesu rozdwojenia i powrót do jedności pełnej jest przeto dla Marksa tak samo niezbywalnym składnikiem jego nauki, jak jest nim dla Hegla, chociaż sam proces rozdwojenia, a więc i idea powrotu jest inna. Ostateczny charakter przełomu socjalistycznego nie ma polegać, jak była o tym mowa, na zahamowaniu rozwoju, ale na całkowitym wygaśnięciu konfliktu między życiem empirycznym człowieka a jego naturą, to jest właśnie na usunięciu wszelkich przeszkód, jakie praca wyobcowana, a wraz z nią przypadkowość życia stawiały na drodze rzeczywistemu, twórczemu uprzedmiotowieniu ludzkich sił naturalnych. Asymilacja heglizmu przez Marksa jest tedy inna, nie jest przechowaniem metody bez systemu.

Analogiczne, czym innym jest myśl Marksa o „zniesieniu filozofii przez jej urzeczywistnienie", czym innym – scjentystyczna perspektywa końca filozofii na rzecz nauk pozytywnych. Zniesienie filozofii w ujęciu Marksa jest naturalnym składnikiem powrotu do pełni człowieczeństwa, wynika bowiem z odebrania procesom myślowym ich autonomicznego charakteru względem całości procesu życiowego. Myśl stanie się bezpośrednią afirmacją życia, świadomą tego, że jest właśnie życiem uświadomionym, nie czym innym, podział pracy na fizyczną i umysłową zostanie zlikwidowany, myśl nie będzie mogła usamodzielniać się w pozornym własnym królestwie, filozofia, czyli właśnie umysłowe dążenie do pojednania człowieka z sobą samym, unicestwi się sama przez realizację tegoż pojednania. Natomiast jawnie inny ma sens prognoza zmierzchu filozofii, która utraci prawo do odrębnego bytu i w swej racjonalnej zawartości przejęta zostanie przez wysiłek poszczególnych nauk pozytywnych.

Kiedy zestawiamy ze sobą te dwie wersje filozoficznej interpretacji człowieczeństwa, zauważamy ich dyskurencję. Zauważamy tym samym, że cezura dzieląca obecny świat od przyszłego jest w oczach Marksa znacznie ostrzejsza i że nie mógł on nigdy, przy swych założeniach filozoficznych, zgodzić się na jakiekolwiek ustępstwa względem reformistycznej strategii; rewolucyjny przewrót był jedynym możliwym sposobem krytyki ostatecznej, albowiem nieciągłość, jaką wykazuje nowe społeczeństwo wobec dawnego, jest radykalna. Natomiast na gruncie idei wiecznego postępu, który trwa przez całe dzieje i nie dochodzi do żadnego punktu ostatecznego, perspektywa reformistyczna, uznanie reform w ramach kapitalizmu za wartość samoistną, jest bardziej zrozumiała.

Możemy zatem odmienność spojrzenia na świat między Marksem i Engelsem ująć w kilku punktach. Przeciwstawiają się sobie, po pierwsze, ewolucjonizm naturalistyczny i antropocentryzm; po wtóre, techniczna interpretacja wiedzy i epistemologia praktyki; po trzecie, idea zmierzchu filozofii i myśl o zniesieniu filozofii przez jej wcielenie w życie; po czwarte, idea postępu nieskończonego i eschatologia rewolucyjna. Wielokrotnie można spotkać w literaturze krytycznej pogląd, wedle którego „materializm" w sensie, jaki Engels temu słowu nadaje, jest u Marksa w ogóle nieobecny, jako że ilekroć Marks słowo „materializm" używa we własnym imieniu, ma na myśli zależność świa-

domości od warunków społecznych, nie zaś metafizyczne twierdzenie o „pierwotności materii względem ducha". Istnieje nawet pogląd (Z. Jordan), że Marks w stopniu o wiele większym niż Engels zasługuje na miano „pozytywisty", właśnie z tej racji, że odrzucał wszelką metafizykę „substancjalistyczną". Do pewnego stopnia jest to kwestia słowna; Marks z pewnością nie był pozytywistą w historycznym sensie słowa, jako że nie podzielał ani stanowiska fenomenalistycznego w teorii poznania, ani typowych pozytywistycznych zakazów odnoszących się do szukania „istoty" poza „zjawiskami"; przeciwnie, wielokrotnie wypowiadał się w duchu dokładnie przeciwnym. Natomiast istotnie nie stawiał sobie, w przeciwieństwie do Engelsa, pytań metafizycznych, to jest pytań o substancję pierwotną i stworzenie świata. We wczesnych pismach odrzucał pytania metafizyczne *explicite*, a jest zgoła czym innym odrzucić pytanie o stworzenie świata, a czym innym – odpowiedzieć na nie negatywnie. Z pewnością, jeśli słowu nadać sens tak szeroki, iż „materialistą" nazwie się każdego, kto nie przyjmuje istnienia „ducha" wyprzedzającego przyrodę (a więc również, kto samo pytanie odrzuca jako wadliwie postawione), Marks podpada pod to miano. Na ogół jednak zwykło się temu słowu nadawać sens mocniejszy, kiedy mianowicie oznacza ono „substancjalistyczny" punkt widzenia, wiarę w „materię" jako substrat wszystkiego, o czym z sensem można powiedzieć, że istnieje, albo, ściślej, twierdzenie, że wszystkie przedmioty mają te własności, które doświadczenie potoczne i naukowe przypisuje ciałom fizycznym. W tym sensie materializm trudno Marksowi przypisać, a sam Engels, jak była o tym mowa, waha się między fenomenalizmem scjentystycznym (który nie jest doktryną metafizyczną, ale regułą postępowania umysłowego) i materializmem właściwym (który wykracza poza rygory naukowe i jest, zależnie od interpretacji, albo niejasny, albo niedowodliwy).

Istnieje także punkt widzenia (częsty zwłaszcza wśród katolickich krytyków marksizmu, ostatnio zaś broniony przez Colettiego), wedle którego materializm nie może bez sprzeczności pogodzić się z dialektycznym rozumieniem przyrody w sensie Engelsa, albowiem dialektyka zakłada obecność w przyrodzie samej cech, które przypisać można tylko bytom duchowym, mianowicie twórczości. Krytyka ta jednak nasuwa obiekcje. Myśl, że przyroda może wyłaniać formy, które wolno uznać za „nowe jakości" (w sensie wyłożonym) i że pewne jej części podlegają prawom, których nie sposób wydedukować z praw uniwersalnych fizyki, nie zawiera niczego, co pozostawałoby w sprzeczności logicznej z materializmem w podanym znaczeniu. W każdym razie teoria wielu niesprowadzalnych jakości nie jest sama przez się niezgodna z materializmem. Można by natomiast niezgodności między dialektyką a materializmem doszukiwać się w innym punkcie. Mianowicie Engels wyraźnie wierzy w to, że sprzeczność logiczna jest własnością pewnych zjawisk naturalnych. Otóż twierdzenie, że pewien stosunek logiczny zachodzi w naturze, może być uzgodnione z doktryną Hegla, Leibniza albo Spinozy (tj. w tym ostatnim przypadku, z uznaniem, że atrybut *cogitatio* jest powszechną cechą świata), ale żadna z nich nie może być uzgodniona z materializmem w sensie Engelsa. Jeśli jednak potraktować „sprzeczność" i „negację" jako kategorie nielogiczne (a więc, np.

jako konflikt lub niszczenie), niezgodność ta odpada. Wydaje się jednak, że lekkomyślne formuły Engelsa, które wyraźnie utożsamiają stosunki logiczne ze stosunkami fizycznymi, są bardziej wynikiem jego filozoficznego niedokształcenia niż owocem przemyślanej teorii. Engels, mimo ogromnego zasobu wiedzy i ruchliwości intelektualnej, był pod względem filozoficznym dyletantem; jego krytyka „agnostycyzmu" Kanta jest zdumiewająco naiwna: wynika z niej, że wedle Kanta niemożliwe jest odkrycie nieznanych uprzednio substancji chemicznych, gdyż odkrycie takie przeobraża „rzecz samą w sobie" w rzecz poznaną; jest to przykład wybitnie jaskrawy zupełnego niezrozumienia krytykowanej teorii. Nie wiadomo także, w jaki sposób Engels mógłby uzgodnić swoją psychologistyczną interpretację logiki (zresztą sumaryczną tylko i nie wykraczającą poza obiegowe wówczas poglądy) ze swoim przeświadczeniem, że wiedza nasza jest odzwierciedleniem przyrody takiej, jaka jest ona „naprawdę", niezależnie od naszej wiedzy. Jeśli bowiem reguły naszego myślenia, to jest logika, nie są nakazami niezależnymi od doświadczenia i od istnienia rzeczy, ale po prostu sposobami funkcjonowania naszego mózgu i poszczególnymi przypadkami jakichś generalnych praw natury, wówczas pytanie o „prawdę" wiedzy w tradycyjnym sensie słowa nie może w ogóle być sensownie postawione. Czynności poznawcze muszą być pojęte jako szczególna forma reakcji biologicznej i oceniane być mogą tylko z punktu widzenia pożytku biologicznego, nie zaś „prawdy".

Czy jednak, mimo wszystkich niespójności Engelsa i jego niefrasobliwych generalizacji, sama idea „dialektyki natury" może być w jakimś znaczeniu ocalona? Krytycy-marksiści, którzy podważali samą możliwość takiego pomysłu, jak dialektyka przyrody, powoływali się na to, że w rozumieniu Marksa dialektyka jest opisem pewnej „gry" między świadomością i jej społecznymi uwarunkowaniami, że więc ani nie może być na przyrodę przeniesiona, ani nie może uchodzić za zbiór uniwersalnych praw, które tylko „przejawiałyby się" na swój sposób w „prawach" życia społecznego; zwracali też uwagę na to, że w tym ujęciu rozwój społeczny i w szczególności rewolucyjne przekształcenie istniejącego społeczeństwa ukaże się jako wynik „naturalnych" praw przyrody, co jest sprzeczne z intencją Marksa. Jednakże, jeśli ta krytyka jest słuszna, to nie wynika z niej jeszcze, że rozważania nad nieredukowalnością różnych naturalnych procesów do jednego modelu są – również z punktu widzenia ortodoksji marksistowskiej – nieuprawnione, wynika tylko, że nie należy odnosić do nich słowa „dialektyka" w tym samym sensie, w jakim stosuje się ono do zjawisk społecznych. Przy tym zastrzeżeniu nie widać, dlaczego refleksja taka, jaką Engels uprawiał, miałaby być zasadniczo potępiona lub niemożliwa – abstrahując od pytania, co i w jakim sensie nadaje się do przyjęcia ze szczegółowych wywodów Engelsa. Myśl o „sprzecznościach" logicznych w naturze czy uwagi o dialektyce w arytmetyce są z pewnością naiwne. Lecz pytanie o „wielość jakości" takie nie jest. Nie widać również nic rażącego w rozważaniach nad kumulacją zmian ilościowych, które „prowadzą" do jakościowych (jeśli ująć to spostrzeżenie w sposób wyżej proponowany, tj. jako twierdzenie, że większość czy nawet wszystkie parametry służące do opisu zjawisk w przyrodzie, nie są nieograniczenie addytywne).

Z pewnością, „dialektyka przyrody" w Engelsowskim sensie obfituje nie tylko w anachroniczne przykłady, ale także w nieuzasadnione spekulacje z zakresu filozoficznej kosmologii. Engels wierzy, że wyłanianie się wyższych form z niższych w porządku, jaki obserwujemy w historii ziemi, jest rodzajem immanentnej konieczności przyrody, że więc przyroda „musi" na mocy jakiegoś nieznanego prawa takie same formy rodzić w podobnych warunkach. Jakkolwiek rozważania takie są przykładem dowolnych spekulacji tego rodzaju, które sam Engels skądinąd tępił przynajmniej w ogólnych deklaracjach, należą one do tradycyjnej filozofii natury, która w XIX stuleciu była dość rozpowszechniona.

Engelsowska filozofia nie przyczyniła się w czymkolwiek do rozwoju nauk przyrodniczych. W rzeczy samej znamy w dziejach nauk przyrodniczych sytuacje kryzysowe, w których filozoficzna refleksja odgrywa dużą rolę w powstawaniu nowych pomysłów; tak, historycy nauki zwracają uwagę na rolę platonizmu w powstaniu fizyki galileuszowskiej czy rolę filozofii empiriokrytycznej w postaniu teorii względności. Nie można jednak przytoczyć wypadku, w którym tego rodzaju heurystyczna rola przypadła w udziale marksistowskiej (czy engelsowskiej) filozofii przyrody, jeśli pominąć destrukcyjną rolę tej doktryny w hamowaniu badań przyrodniczych w Związku Radzieckim. Wolno nawet powiedzieć, że Engels nie jest w tej sprawie zupełnie niewinny; jakkolwiek bowiem kładł on nacisk na to, że generalizacje filozoficzne są bez wartości, jeśli nie wspierają się na naukowym doświadczeniu, to z drugiej strony, w swojej krytyce empiryzmu, wyraźnie przydzielał filozofii rolę kontrolną w stosunku do „płaskiego doświadczenia". Nie wyjaśnił dokładnie, w jaki sposób te dwie reguły można uzgodnić i w szczególności, skąd filozofia ma czerpać zasady, które pozwalają jej sprawować nadzór nad doświadczeniem. Sama zaś idea takiego nadzoru mogła łatwo służyć za pretekst do poddania nauki zwierzchnictwu ideologii, jak też faktycznie się stało (oczywiście, z udziałem okoliczności politycznych, z którymi ta część doktryny Engelsa nie miała nic wspólnego).

Wszystkie kwestie związane z dialektyką przyrody stanowiły i nadal stanowią popularny dział skodyfikowanej później doktryny „materializmu dialektycznego". Ich płodność naukowa i filozoficzna współcześnie jest innym pytaniem, którego w tej chwili nie podejmujemy.

2. *Trzy motywy w marksizmie*

Ale w myśli samego Marksa, panoramicznie oglądanej, notujemy, podobnie jak u wszystkich wielkich myślicieli, napięcie między różnymi heterogenicznymi wątkami, jakie w myśli jego są obecne; jest to również napięcie między rozmaitymi źródłami z których marksizm wyrósł, a które miał doprowadzić do syntezy. Wymienimy *trzy motywy główne* marksizmu.

a) Po pierwsze, *motyw romantyczny*. Marks jest dziedzicem romantyzmu w głównych liniach swojej krytyki społeczeństwa kapitalistycznego. Filozofia ro-

mantyczna była konserwatywnym atakiem na społeczeństwo industrialne, w którym rozpadają się tradycyjne „organiczne" więzi i lojalności, a jednostki ludzkie w coraz większym stopniu występują względem siebie nie jako jednostki, lecz jako reprezentacje bezosobowych sił kolektywnych, jako nosiciele pieniądza lub instytucji. W społeczeństwie tym, z jednej strony, osobowość ludzka zatraca się w anonimowych potęgach, a osobniki zaczynają traktować samych siebie jako wcielenia funkcji spełnianych lub wartości posiadanych. Z drugiej strony, zbiorowość autentyczna zanika także, to znaczy zanika bezpośrednia komunikacja, która tworzyła z dawnych tradycyjnych wspólnot moralne całości, powiązane nie tylko interesem, ale żywiołową, naturalną solidarnością. Przeciwstawienie „wspólnoty" organicznej i „społeczeństwa" jako mechanicznego agregatu, gdzie tylko negatywna więź interesu utrzymuje zbiorowość w równowadze – przeciwstawienie to, pod różnymi nazwami, obecne jest w całej filozofii romantycznej i preromantycznej, poczynając od Rousseau i Fichtego, nie pomijając i Comte'a. W tych marzeniach o powrocie do doskonałej jedności, w której osoba jest tylko osobą, a zbiorowość opiera się na bezpośrednich związkach, w marzeniach o *zniesieniu wszelkiej mediacji* między osobowością i wspólnotą, między osobowością a nią samą, zawiera się, *implicite* lub *explicite*, atak na filozofię liberalizmu i jej teoretyczną podstawę: teorię umowy społecznej. Filozofia liberalizmu zakładała, że ludzie z przyrodzenia rządzą się egoistycznymi motywami i że uzgodnienie ich sprzecznych interesów możliwe jest tylko dzięki racjonalnej organizacji prawnej, która ogranicza wolność każdego, zapewniając bezpieczeństwo wszystkim; zakładała więc, że z natury ludzie są sobie wrogami, gdyż wolność każdego jest granicą wolności wszystkich innych; wolność nieograniczona prowadzi jednak siebie do samozagłady, gdyż w społeczeństwie, w którym nikt nie zobowiązywałby się do respektowania praw innych, wszyscy byliby bezustannie ofiarami agresji i nikt nie byłby bezpieczny; umowa społeczna (w sensie Hobbesa) zapobiega temu, organizując życie zbiorowe na zasadach wzajemnego poszanowania cudzej wolności. Społeczeństwo, w tym rozumieniu, jest tworem sztucznym, systemem legislacji, który ma powściągać naturalne egoizmy i zapewniać każdemu bezpieczeństwo kosztem częściowej rezygnacji z wolności. Dla filozofii romantycznej ten opis społeczeństwa pasował wprawdzie do faktycznego systemu związków, które nowoczesne społeczeństwo upowszechniło, ale bynajmniej nie do wymogów ludzkiej natury. Jest bowiem naturalnym przeznaczeniem człowieka żyć we wspólnocie, która tworzy się nie przez negatywną więź interesu, ale przez samodzielną, od niczego niezależną potrzebę komunikacji z innymi. W takiej wspólnocie prawo jako system przymusu i kontroli nie jest potrzebne, gdyż więzi społeczne utrzymują się dzięki spontanicznej identyfikacji każdego osobnika z całością.

Marks przejął *partem destruentem* tego ataku. Jego teoria alienacji, teoria pieniądza, jego wiara w przyszłą jedność, w której jednostka bezpośrednio traktuje własne siły jako siły społeczne, są dalszym ciągiem romantycznej krytyki. Przedmiotem jego ataku są te same cechy społeczeństwa industrialnego, których niszczące skutki notowali romantycy. W społeczeństwie tym siły i

uzdolnienia osobników ludzkich sprawują władzę nad osobnikami w postaci anonimowych praw rynku, w postaci abstrakcyjnej tyranii pieniądza, w postaci okrutnych praw kapitalistycznej akumulacji. Dla niego również wolność w sensie wyłożonym w Deklaracji Praw Człowieka, a więc *wolność negatywna* – prawo jednostki do wszystkiego, co może czynić w granicach nieszkodzenia drugim – jest wyrazem społeczeństwa zdominowanego przez negatywną więź interesu.

Ale również główne cechy społeczeństwa komunistycznego przejęte są z romantycznego dziedzictwa. Podstawową cechu utopii Marksa jest wiara, że w przyszłym świecie *wszelka mediacja między jednostką i ludzkością zostanie zniesiona*. Wszystkie machiny – racjonalne i irracjonalne – ustawione między osobnikiem i całością znikną; zarówno państwo i prawo, jak narody; jednostka utożsami się dobrowolnie ze wspólnotą, przymus stanie się zbędny, źródła konfliktów wygasną. Zniesienie mediacji nie oznacza bynajmniej zniesienia jednostkowości – przeciwnie. Podobnie jak u romantyków, powrót do organicznej więzi nie dokonuje się kosztem unicestwienia życia osobowego, lecz przywraca życiu osobowemu autentyzm; jednostka wyrwana ze wspólnoty i poddana anonimowym potęgom traci osobowość i sama siebie zmuszona jest traktować jako *rzecz* – bo instytucje społeczne wpędzają ją nieuchronnie w tę sytuację: robotnik staje się rzeczą, gdyż cały swój wysiłek traktować musi jako środek dla biologicznego przetrwania, a twórczość jego i praca przedstawiają mu się jako obce; jego osobowe cechy i uzdolnienia przybierają postać towaru, sprzedawanego i kupowanego wedle normalnych reguł gry rynkowej, na podobieństwo wszystkich innych towarów. Zatrata osobowości po stronie kapitalisty dochodzi do skutku inaczej, ale jest równie niszcząca: jako uosobienie pieniądza, kapitalista nie rozporządza sobą, zmuszony jest działać tak, jak każe mu rynek; nie jego zła czy dobra wola wyznacza mu reguły postępowania, ale jego funkcja jako reprezentanta kapitału. Po obu stronach głównego konfliktu osobowość obumiera, osobniki zmieniają się w rzeczy, w funkcjonariuszy sił wyobcowanych. Zniszczenie kapitalizmu jest więc powrotem do wspólnoty i powrotem do osobowości jednocześnie, nie zaś realizacją wspólnoty kosztem osobowości. *Wolność* pojęta jako zakres „prywatności", określonej granicami nieszkodzenia innym, czyli wolność liberalnej filozofii społecznej ustępuje miejsca wolności pojętej jako *dobrowolna jedność osobnika z całością*.

Lecz zbieżność z romantyzmem jest tylko częściowa. Klasyczny romantyzm był wszakże marzeniem o jedności przez powrót do minionych form życia społecznego, do wyidealizowanej przeszłości tak czy inaczej pojętej: do średniowiecznej harmonii duchowej, do wiejskiej arkadii, do szczęśliwego życia dzikusa, nie znającego prawa ani przemysłu, zaspokojonego w pełni swojej identyfikacji z plemieniem.

Marks oczywiście, stoi na antypodach tej retrospektywnej utopii. Jeśli są jeszcze u niego ślady romantycznej wiary w szczęśliwego dzikusa, to nie są ważne ani liczne i nigdy nie zakładają, że ludzkość mogłaby powrócić do owego wzoru albo że byłoby to pożądane. Powrót do upragnionej jedności doko-

na się nie przez zniszczenie nowoczesnej technologii, nie przez kult prymitywu i „idiotyzm życia wiejskiego", lecz przeciwnie – przez dalszy wysiłek techniczny i przez zmuszenie istniejącego społeczeństwa do ujawnienia ostatecznych swoich możliwości, przez dalszą ekspansję człowieka w panowaniu nad energiami natury. Nie ucieczka do przeszłości, ale rozrost możliwości ludzkich na podstawie istniejącej władzy nad przyrodą mogą przywrócić nam to, co było cenne w społecznościach prymitywnych, nie przywracając ich prymitywnych form. A więc, jak gdyby, powrót przez spiralę, przez maksimum negatywności, jakie istniejący świat może z siebie wyłonić. Inaczej: nie można usunąć niszczących skutków maszyny przez zniszczenie maszyny, ale tylko przez dalsze jej doskonalenie. Technologia ludzka niejako sama, przez wszystkie swoje negatywne strony, umożliwia przywrócenie tego, co zniszczyła.

Również dlatego, że jedność przyszła osiągnięta zostanie nie przez przekreślenie wyników rozwoju społecznego, ale przez świadomą jego kontynuację, miejscem owej jedności nie będą wspólnoty naturalne, odziedziczone po przeszłości, jak naród albo tradycyjna wieś, ale ludzki gatunek jako całość. Wspólnota narodowa, uważana przez tylu romantyków za paradygmat organicznego współżycia, jest już na drodze rozkładu dzięki postępom kapitalizmu, który bezlitośnie zmiata wszystko, co nie daje się użyć w jego ekspansji. Robotnicy nie mają ojczyzny i kapitał nie ma ojczyzny, po obu stronach głównego konfliktu epoki ojczyzna jest wartością straconą. Nacjonalizmy mogą być wykorzystywane dla celów politycznych czy dla uzasadnienia polityki protekcjonistycznej, są nadal narzędziem dla doraźnych celów, ale ich siła kruszy się pod nieubłaganym naciskiem kosmopolityzmu kapitału i świadomości internacjonalistycznej proletariatu. Również pod tym względem kapitał, niszczyciel tradycji, toruje drogę nowemu społeczeństwu.

b) Jeśli w tej istotnej części swojej utopii Marks nie przejął romantycznych marzeń, to z tej racji, że dziedzictwo romantyzmu ograniczał drugi, silny i częściowo przeciwstawny romantyzmowi motyw: *motyw prometejsko-faustyczny*. Motyw ten trudno odnieść do jakiejkolwiek poszczególnej „szkoły" myślenia, pojawia się on uwikłany w różne, niejednakowe konteksty filozoficzne; odkrywamy go w pewnych nurtach neoplatońskich (człowiek jako przewodnik bytu), w znanych powszechnie i znanych doskonale Marksowi tekstach Lukrecjusza i Goethego, w dziełach Giordano Bruno i innych renesansowych pisarzy, którzy dla Marksa byli wzorami spełnionego człowieczeństwa, uniwersalnymi gigantami, którzy pokonali ubóstwo podziału pracy i zdołali nie tylko przyswoić sobie całą współczesną im kulturę, ale twórczym wysiłkiem podnieśli ją na nowy poziom. Kiedy czytamy sławną „ankietę" Marksa, napisaną na prośbę córek, motyw ten wyłania się wyraźnie: ulubieni poeci Marksa – Shakespeare, Ajschylos, Goethe; ulubieni bohaterowie – Spartakus, Kepler; [ulubiona bohaterka – Małgorzata z *Fausta*]; pojęcie szczęścia – walka; znienawidzona cecha – służalczość. Ale ta prometejsko-faustyczna idea człowieka jest obecna u Marksa nieprzerwanie. Jest to wiara w niczym nieograniczone możliwości człowieka-twórcy w samego siebie, ujęcie historii ludzkiej jako procesu samotworzenia przez pracę, pogarda dla tradycji i kultu

przeszłości, przekonanie, że człowiek jutra będzie z przyszłości, nie zaś z przeszłości czerpał swą „poezję".

Prometeizm marksizmu jest, oczywiście, uszczegółowiony. Jest to nade wszystko, prometeizm gatunkowy, nie zaś indywidualny. Marks wierzył wszakże – i zanotował to w swojej obronie Ricarda przed sentymentalną krytyką Sismondiego – że idea „produkcji dla produkcji" oznacza nic innego, jak rozwój bogactwa natury ludzkiej jako cel sam w sobie i że nie wolno myśleć o powstrzymaniu postępu gatunku na rzecz szczęścia indywidualnego; rozwój gatunku bowiem, choć przychodzi do skutku kosztem większości jednostek, w końcu zbiegnie się z rozwojem każdej jednostki; postęp całości zawsze realizuje się ze szkodą osobników, dlatego też brutalność zarzucana Ricardo jest wyrazem jego naukowej uczciwości.

Otóż Marks był pewien, że proletariat – kolektywny Prometeusz, zniesie we wszechwyzwalającej rewolucji ową sprzeczność, nieustannie towarzyszącą rozwojowi człowieka, między interesem jednostki i interesem gatunku. Również pod tym względem kapitalizm jest zwiastunem socjalizmu: łamiąc na swojej drodze opór odziedziczonych warunków, wyrywając brutalnie ze stagnacji uśpione narody, rewolucjonizując siły wytwórcze, a więc wyzwalając nowe potęgi ludzkie, kapitalizm tworzy cywilizację, w której człowiek dopiero zdolny jest pokazać, co umie, choć zdolny jest do tego, na razie, tylko w nieludzkich i antyludzkich formach. Jest żałosnym sentymentalizmem narzekać na kapitalizm z myślą, że można będzie zatrzymać lub odwrócić jego zwycięski pochód. Proces ujarzmiania przyrody musi iść naprzód, jego dalszym krokiem będzie ujarzmienie przez ludzi społecznych warunków tego postępu.

Charakterystycznym wynikiem Marksowskiego prometeizmu jest niechęć do liczenia się z przyrodniczymi warunkami ludzkiego istnienia, faktyczna *nieobecność cielesności ludzkiej* w Marksowskim obrazie świata. Człowiek jest całkowicie określony przez swoje istnienie społeczne; granice cielesne jego bytowania są prawie niezauważalne. W marksizmie niemal nie istnieją takie oto okoliczności życia, że ludzie rodzą się i umierają, że są młodzi albo starzy, że są mężczyznami lub kobietami, że są zdrowi lub chorzy, że są genetycznie nierówni i że wszystkie te podziały mogą wywierać wpływ na rozwój społeczny, niezależnie od podziałów klasowych, że stawiają granice ludzkim projektom doskonalenia swojego świata. Marks nie wierzy w fundamentalną skończoność i ograniczoność człowieka, nie wierzy w zasadnicze granice jego twórczości. Zło i cierpienie pojawiają się jako dźwignie przyszłego wyzwolenia, nie mają własnego sensu, nie są koniecznymi składnikami życia, są bez reszty faktami społecznymi.

To prawda, w *Rękopisach* z 1844 roku Marks przedstawia związek seksualny mężczyzny i kobiety – a więc, jakby się zdawało, związek biologiczny – jako wzór prawdziwie ludzkiej więzi osobowej, takiej więzi, która, jak się domyślamy, dominować będzie w komunistycznym społeczeństwie. Ale sens owego modelu wyjaśnia się natychmiast w sposób dokładnie przeciwny, niż na pierwszy rzut oka się zdaje: nie chodzi o to, że więź biologiczna jest wzorem dla więzi społecznej, ale o to właśnie, że przybrała ona charakter społeczny, że

w związku seksualnym człowiek uprzytamnia sobie, do jakiego stopnia jego natura została „uczłowieczona", to znaczy uspołeczniona; w jaki sposób jego biologia stała się ludzka, a jego biologiczne potrzeby – potrzebami społecznymi.

Przeciwnie tedy, niż socjal-darwiniści i filozofowie liberalizmu, Marks nie tylko nie wyprowadza więzi społecznej z potrzeb biologicznych, ale przeciwnie – ukazuje potrzeby biologiczne i biologiczne warunki ludzkiego istnienia jako elementy więzi społecznej. „Uspołeczniona natura" nie jest metaforą. Dla człowieka wszystko jest społeczne, wszystkie jego naturalne funkcje, zachowania i cechy straciły niemal łączność ze swym zwierzęcym pochodzeniem.

Dlatego Marks nie chce prawie przyjmować do wiadomości, że ciało ludzkie albo naturalne, zastane warunki geograficzne, mogłyby zasadniczo człowieka ograniczać. Dlatego, jak widać z jego polemik z Malthusem, nigdy nie wierzy w to, iż mogłoby istnieć przeludnienie absolutne, to jest przeludnienie określone po prostu granicami powierzchni ziemskiej i granicami naturalnych zasobów; przeludnienie jest wyłącznie faktem społecznym, odniesione jest do szczególnych warunków kapitalistycznej formy produkcji, która nieuchronnie, przez sam postęp techniczny i przez wyzysk, tworzy przeludnienie względne, to znaczy rezerwową armię roboczą. Demografia nie liczy się jako czynnik samodzielny, jest tylko elementem ustroju społecznego i musi być oceniana jako taka.

Ta nieobecność ciała i śmierci, nieobecność płci i agresji, nieobecność geografii i rozrodczości, przekształcenie wszystkich tych okoliczności w fakty czysto społeczne jest jednym z najcharakterystyczniejszych i jednym z najmniej rozważanych składników Marksowskiej utopii. Ona też sprawia, że często czynione analogie między soteriologią Marksa a tradycją chrześcijańską (idea proletariatu-odkupiciela, idea zbawienia totalnego, ludu wybranego, Kościoła itd.) są chybione w punkcie węzłowym: zbawienie jest dziełem czysto ludzkim, jest samo-zbawieniem, nie jest dziełem ani Boga, ani Natury, lecz wyłącznie zbiorowego Prometeusza, który *zasadniczo* zdolny jest panować nad wszystkim i opanować bez reszty warunki swojego istnienia. W tym znaczeniu *wolność* człowieka to jego *twórczość*, marsz konkwistadora, który zwycięża naturę i siebie samego.

c) Ale i ten prometeizm ma pewną granicę, przynajmniej jako zasada interpretacji przeszłości. Tą granicą jest *trzeci wątek marksizmu: oświeceniowy, deterministyczny, racjonalistyczny*. Marks wielokrotnie mówi o prawach życia społecznego, działających na podobieństwo praw natury. Nie znaczy to jednak: prawa, które są przedłużeniem praw fizyki lub biologii, ale: prawa, które względem osobników ludzkich występują jako zewnętrzna konieczność, równie nieodparta i fatalna, jak obsuwanie się lawiny i tajfuny. Jest zadaniem nieuprzedzonej myśli naukowej badać te prawa tak samo, jak przyrodnik bada swoje – bez sentymentu, bez wartościowania, bez dogmatycznych uprzedzeń, tak właśnie, jak Marks we własnym przekonaniu czynił pisząc *Kapitał*. W tej perspektywie normatywne pojęcia alienacji i dehumanizacji ukazują się jako pozornie zneutralizowane, nie wartościujące pojęcia wartości wymiennej, wartości

dodatkowej, pracy abstrakcyjnej, sprzedaży siły roboczej. W tej samej ankiecie ów wątek racjonalistyczny objawia się w ulubionej maksymie Marksa: *de omnibus dubitandum*, to znaczy w regule naukowego sceptycyzmu.

W tej perspektywie scjentystycznej odnajdujemy trzecie pojęcie wolności – to właśnie, które Engels był sformułował: *wolność jest* zrozumieniem konieczności, to znaczy *stopniem ludzkich umiejętności wykorzystywania praw przyrody na własny użytek*, to znaczy poziomem *techniki materialnej i techniki społecznej*.

Ale i tu należy wprowadzić zastrzeżenie. Wiara w „prawa" rządzące społeczeństwem jest założona w interpretacji dziejów minionych, ludzkiej „prehistorii". Do tej pory konieczność, wcielona w siły przez ludzi stworzone, lecz przez ludzi nie ujarzmione, rządzi ich losami – jako pieniądz, jako rynek, jako mitologie religijne. Rozziew między tyranią zastanych praw ekonomii a bezsilnością obserwującej świadomości kończy się oto, jak wielekroć była o tym mowa, gdy proletariat, świadom swej misji, wkracza na scenę. Od tej chwili konieczność nie jest narzucona; nie jest też technicznym wykorzystaniem gotowych praw przez oświeconych inżynierów socjalnych. Sama różnica między tym, co konieczne i tym, co wolne, znika. Znikają tedy, jak należy sądzić, „prawa społeczne" w dotychczasowym sensie słowa, w takim znaczeniu, w jakim mówimy o prawie grawitacji (które też oczywiście, może być poznane i może być wykorzystywane, lecz nie może być anulowane, a działanie jego nie zależy od tego, czy znamy je, czy nie znamy). Nie jest już bowiem „prawem" w tym sensie działanie społeczne, które *zachodzi tylko pod warunkiem, że jego sens jest poznany* – a tym się właśnie odznacza *praxis* rewolucyjna. Różnica ta jest kluczowa: prawa, które rządziły dotychczasowym społeczeństwem, działały bez względu na to, czy były ludziom znane; sam fakt, że są znane obecnie, jeszcze nie sprawia, by przestały działać. Ale ruch rewolucyjny proletariatu nie jest realizacją praw w tym znaczeniu, bo, choć przez historię powołany do życia, jest zarazem świadomością historii.

Jeśli więc romantyczna strona marksizmu odniesiona jest zarówno do przeszłości, jak do przyszłości (tj. zawiera w sobie krytykę odczłowieczenia w kapitalizmie i zarys przyszłej jedności człowieka), o ile strona prometejska odniesiona jest do przyszłości (bo, chociaż przez całe swe dzieje człowiek był twórcą samego siebie, to jednak nie miał i nie mógł mieć samowiedzy własnej twórczości), to strona deterministyczna odniesiona jest do przeszłości, której ciążeniem jeszcze żyjemy, lecz która rychło stanie się przeszłością bez reszty.

Wszystko w dziele Marksa może być wyjaśnione tymi trzema wątkami i ich interferencją. Trzy te wątki nie pokrywają się wcale z normalną klasyfikacją „źródeł" marksizmu. Wątek romantyczny pochodzi po części od Saint-Simona, po części od Hessa, po części od Hegla. Wątek prometejski – po części od Goethego, po części od Hegla, po części od młodoheglowskiej filozofii *praxis* i filozofii samowiedzy (człowiek jako twórca samego siebie); wątek deterministyczny i racjonalistyczny – po części od Ricardo, po części od Comte'a (wyszydzonego), po części znowu od Hegla. Hegel obecny jest we wszystkich, lecz we wszystkich jest przekształcony.

Wszystkie trzy wątki obecne są w myśli Marksa nieprzerwanie, lecz nie wszystkie trzy artykułują się z równą siłą we wszystkich stadiach jego ewolucji. Jest widoczne, że czysto naukowy, obiektywny, deterministyczny charakter swoich badań Marks podkreślał znacznie silniej w latach 60-tych niż w latach 40-tych. W tej kwestii nie może być dyskusji. Lecz oba wątki poprzednie nie tylko nie wygasły, ale były obecne i z tą samą siłą określały kierunek, pojęcia, pytania i rozwiązania jego badań naukowych – nawet jeśli, jak to się często zdarza, nie był on w pełni świadom ich nieprzerwanej pracy.

Marks był przekonany, że wszystkie odziedziczone wartości intelektualne zasymilował w syntetycznym obrazie. Z punktu widzenia sensu, jaki on sam nadawał własnemu dziełu, pytania: „czy był deterministą czy woluntarystą?", „czy wierzył w prawa dziejowe czy w wartość ludzkiej inicjatywy?" – nie mają sensu. Od chwili, kiedy jako student berliński Marks przekonał sam siebie, iż udało mu się z pomocą Hegla przezwyciężyć kantowski dualizm „bytu" i „powinności", wszedł na drogę, na której mógł skutecznie odsuwać pytania tego rodzaju.

3. *Marksizm jako źródło leninizmu*

Jednakże wszystkie te rozważania mieszczą się w granicach filozofii społecznej i trudno było z nich wyciągnąć określone wskazówki odnoszące się do strategii politycznej wtedy, kiedy istniał już silny ruch, przyznający się do marksizmu jako swojej ideologii. Filozofia ta wymagała licznych uszczegółowień i interpretacji, które wydobyły na jaw napięcia i sprzeczności między różnymi elementami marksizmu, niewidoczne tak długo, jak długo doktryna ta pozostawała na poziomie ogólnej soteriologii i eschatologii. Konflikt między koniecznością i wolnością mógł być teoretycznie „przezwyciężony", ale trzeba było w pewnym momencie rozważyć pytanie: czy ruch rewolucyjny ma oczekiwać dojrzałości ekonomicznej kapitalizmu, czy raczej nastawiać się na uchwycenie władzy tam, gdzie jest to politycznie wykonalne? W tej sytuacji ogólna zasada niewiele mogła pomóc. Marksizm obiecywał jedność społeczeństwa i zniesienie wszystkich urządzeń pośredniczących między jednostką a społeczeństwem; należało wszakże wyciągnąć praktyczne wnioski z tej obietnicy i przetłumaczyć ją na język politycznych programów. Należało także nadać bardziej określony sens idei klasowości kultury i jej uniwersalności zarazem. Należało powiedzieć dokładniej, co oznacza „obumarcie państwa" i w jaki sposób praktycznie ten pomysł zastosować. Zarówno ci, którzy głosili, że ruch robotniczy musi nastawiać się na stopniowe i samoczynne dojrzewanie gospodarki kapitalistycznej do komunizmu, jak ci, którzy podkreślali twórczą rolę inicjatywy rewolucyjnej w dziejach, mogli znajdować oparcie w Marksowskich tekstach. Pierwsi zarzucali drugim, że chcą gwalcić naturalne prawa dziejowe – wbrew Marksowi. Drudzy zarzucali pierwszym, że chcą, aby bezosobowy proces historyczny „zrobil" za nich rewolucję, na co mogą czekać do skończenia świata. Marks był pomocny w tych sporach jako źródło cytatów,

lecz zestawione razem cytaty nie przesądzały wiele i, jak to zwykle bywa, służyły za podparcie skądinąd powziętym nastawieniom.

Lecz jeszcze kłopotliwsze okazały się interpretacje praktyczne wszystkich proroctw Marksa odnoszących się do komunizmu. Można było wszakże rozumować następująco: stosownie do doktryny Marksa wszystkie antagonizmy społeczne mają źródła klasowe. Znosząc własność prywatną środków produkcji, znosimy klasy, a tym samym źródła konfliktów społecznych. Wszystkie konflikty, jakie pozostały, są resztkami nieprzezwyciężonego jeszcze oporu klas posiadających. Marks przewidywał zniesienie wszystkich mediacji w społeczeństwie socjalistycznym. Praktycznie należy zastosować te przewidywania przez zniesienie liberalnego, a więc burżuazyjnego systemu podziału władz i ustanowienie „jedności" władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Marks przewidywał likwidację „zasady narodowej" w przyszłym społeczeństwie; należy przeto uznać wszelkie dążności do kultywowania odrębności narodowych i kultury narodowej za przeżytki kapitalizmu. Marks przewidywał identyfikację tego, co było państwem z tym, co było społeczeństwem obywatelskim. Najprostszym sposobem interpretacji tej idei jest – skoro społeczeństwo obywatelskie odziedziczone jest społeczeństwem burżuazyjnym – wchłonięcie wszystkich form tego społeczeństwa przez nowe państwo, które z definicji jest państwem klasy robotniczej, jeśli rządzi w nim partia, która wyznaje marksizm, czyli ideologię proletariatu. Marks przewidywał, że wolność negatywna w sensie określonym przez liberalną tradycję, nie będzie miała zastosowania w społeczeństwie socjalistycznym, jako że „wyraża" ona tylko antagonistyczny charakter tego społeczeństwa: budowę nowego świata można tedy zacząć od zniesienia owej negatywnej, burżuazyjnej wolności na rzecz wolności wyższego rodzaju, ta zaś polega na jedności jednostki ze społeczną całością; skoro z definicji proletariat wyraża swoje dążenia poprzez państwo proletariackie, wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób nie pasują do osiągniętej jedności, są pozostałościami burżuazyjnego społeczeństwa i zasługują na zniszczenie; w razie potrzeby – od czegóż zasada, że postęp ludzkości zawsze dokonuje się kosztem jednostek i nie może być inaczej, póki absolut komunistyczny nie został osiągnięty?

W ten sposób cała marksistowsko-romantyczna teoria jedności, połączona z teorią klas i walki klasowej mogła była (co nie znaczy, że musiała mocą konieczności dziejowej) stać się podstawą polityki skrajnego despotyzmu, który wciela maksimum wolności. Istotnie, jeśli – jak Engels uczył – społeczeństwo jest tym bardziej wolne, im bardziej panuje nad warunkami własnego życia, to nie jest jaskrawym zniekształceniem tej doktryny wiara, że społeczeństwo jest tym bardziej wolne, im bardziej regulowane, czyli im bardziej despotycznie rządzone. Skoro, zgodnie z Marksem, socjalizm znosi panowanie obiektywnych praw ekonomicznych i poddaje warunki życia świadomej kontroli ludzkiej, to łatwo stąd wyciągnąć wniosek, że „w zasadzie" w socjalistycznym społeczeństwie wszystko można zrobić, to znaczy, że wola ludzka (czyli wola partii rewolucyjnej) nie musi się liczyć z obiektywnymi prawami ekonomicznymi, ale zdolna jest, mocą własnej twórczej inicjatywy, podporządkować sobie

wszystkie elementy życia gospodarczego i manipułować nimi w sposób dowolny. W ten sposób marzenie Marksa o jedności mogło było zrealizować się jako despotyczna władza oligarchii partyjnej, a jego prometeizm – jako próby organizowania życia ekonomicznego za pomocą środków policyjnych, jak też partia leninowska próbowała czynić w pierwszych latach swego istnienia. Woluntaryzm ekonomiczny, który porzucono dopiero, gdy nowe społeczeństwo stanęło na skraju przepaści, był pewnym – karykaturalnym, być może, lecz bynajmniej nie jawnie karykaturalnym – zastosowaniem Marksowskiego prometeizmu (chiński socjalizm przeżył bardzo podobną epokę, tak samo ideologicznie motywowaną i tak samo katastrofalną). W socjalizmie każde niepowodzenie ekonomiczne mogło być interpretowane tylko złą wolą rządzonych, a zła wola dała się rozumieć tylko jako przejaw oporu klas posiadających. Rządzący zatem nie musieli nigdy szukać źródeł swoich klęsk w błędach doktryny, lecz mogli je zwalać – odpowiednio do własnego marksizmu – na burżuazję i odpowiadać na nie wzmożeniem represji, jak też faktycznie się działo. Słowem – leninowsko-stalinowska wersja socjalizmu była pewną *możliwą* interpretacją wskazówek Marksa, choć z pewnością nie jedyną możliwą. Istotnie, jeśli wólność to jedność społeczna, to im więcej jedności, tym więcej wolności; skoro warunki „obiektywne" jedności zostały osiągnięte (mianowicie konfiskata mienia burżuazji), wszelkie przejawy niezadowolenia z istniejącego stanu rzeczy są przejawami burżuazyjnej przeszłości i muszą być traktowane odpowiednio. Prometejska zasada inicjatywy twórczej oraz determinizm historyczny rozdwoiły się: zasada inicjatywy wcieliła się w rządzący aparat polityczny, podczas gdy zacofane masy miały przyjmować swój los jako konieczność dziejową, która jest wszakże, gdy się ją zrozumie, identyczna z wolnością. Nic łatwiejszego, jak znaleźć u Marksa cytaty na rzecz twierdzenia, że „nadbudowa" jest narzędziem „bazy", a jedna i druga muszą być opisane w kategoriach klasowych. Jeśli mamy oto nowe stosunki produkcji odpowiadające interesom proletariatu, to „nadbudowa", a więc prawo, instytucje państwowe, literatura, sztuka, nauka, służyć ma nowym stosunkom, których zapotrzebowanie określa, oczywiście, uświadomiona awangarda proletariatu. W ten sposób zarówno zniesienie prawa jako instytucji mediacji między jednostkami a państwem, jak też uniwersalizacja serwilizmu jako głównej zasady funkcjonowania kultury, wszystko to wydawało się doskonałym wcieleniem marksistowskiej teorii.

W odpowiedzi na takie obiekcje łatwo jest wykazać, że Marks (oprócz może okresu po rewolucji 1848 roku) nie tylko nie kwestionował demokratycznych zasad rządzenia, ale uważał je za oczywisty składnik ludowładztwa; że, jeśli kilka razy, zresztą bez żadnych wyjaśnień, użyl zwrotu „dyktatura proletariatu", to w sensie klasowej treści władzy, nie zaś (jak chciał Lenin) w sensie likwidacji instytucji demokratycznych. Tak jest istotnie. Dlatego też socjalizm historycznie zrealizowany, czyli socjalizm despotyczny, nie jest wcieleniem *intencji* Marksa. Pytanie polega jednak na tym, czy i do jakiego stopnia jest wcieleniem logiki doktryny. Na to zaś można odpowiedzieć, że doktryna nie jest niewinna w obliczu takiej interpretacji, choć byłoby absurdem sądzić, że

socjalizm despotyczny wyłonił się niejako z ideologii samej. Wyłonił się z wielu okoliczności historycznych, wśród których tradycja doktryny marksistowskiej była współczynna. Leninowsko-stalinowska wersja marksizmu jest istotnie *wersją*, jest próbą praktycznego zastosowania idej, które Marks wyraził był w formie filozoficznej, pozbawionej wyraźnych zasad politycznej interpretacji. Przekonanie, że wolność mierzy się ostatecznie stopniem jedności społeczeństwa i że źródłem konfliktów społecznych są jedynie przeciwieństwa interesów klasowych jest składnikiem teorii. Jeśli przy tym sądzimy, że może istnieć *technika* ustanawiania społecznej jedności, wówczas despotyzm jest rozwiązaniem naturalnym, gdyż nie są znane, jak dotąd, inne techniki prowadzące do tego celu. Jedność doskonała realizuje się jako zniesienie wszystkich instytucji mediacji społecznej, to znaczy zniesienie demokracji przedstawicielskiej oraz prawa jako samodzielnego narzędzia regulacji konfliktów. Pojęcie wolności negatywnej zakłada rzeczywiście społeczeństwo konfliktowe. Przy założeniu, że społeczeństwo konfliktowe to tyle, co społeczeństwo klasowe, a społeczeństwo klasowe to tyle, co społeczeństwo, gdzie jest własność prywatna – nie ma nic rażącego w twierdzeniu, że akt przemocy, który znosi własność prywatną znosi zarazem potrzebę wolności negatywnej, czyli wolności po prostu.

Tak to Prometeusz budzi się ze snu o potędze jako Kafkowski Grzegorz Samsa.





Dziękujemy Społecznemu Komitetowi Nauki za pomoc w wydaniu tej książki.

CENA 15000 zł.